OUTRA FACE DO RACISMO

OUTRA FACE DO RACISMO

João Bernardo

SUMÁRIO

Outra face do racismo: 1) o Tolstoy dos Zulus

Numa entrevista publicada no New York Times Magazine, em 1988, Saul Bellow troçou: «Quem é o Tolstoy dos Zulus? O Proust dos Papuas? Gostaria de os ler». Saul Bellow obtivera o Prémio Nobel da Literatura em 1976, além de outros prémios e distinções, e as suas opiniões conservadoras eram e são bem conhecidas. Mas vivia-se numa época em que o politicamente correcto não existia ainda e os racistas podiam expressar-se de forma clara, ou seja, era mais fácil criticá-los. Ao sarcasmo do célebre escritor, o jornalista negro Ralph Wiley responderia quase uma dezena de anos depois: «Tolstoy é o Tolstoy dos Zulus. A não ser que se considere vantajoso cercar de muros as propriedades universais da humanidade, convertendo-as em domínios tribais exclusivos». Esta resposta de um negro universalista a um branco racista deve servir-nos de espelho para apreciar o movimento negro actual, e aliás todas as modalidades actuais de identitarismo, que cercam de muros as propriedades universais da humanidade e as convertem em domínios tribais exclusivos.

Curiosamente, o desprezo manifestado por Saul Bellow continua a ser-nos familiar, enquanto a réplica de Ralph Wiley parece pertencer a outro mundo. A ribalta, e mesmo o palco inteiro, são ocupados hoje por autores como Ibram X. Kendi, director do Centro de Estudos Anti-Racistas da Universidade de Boston, para quem a ideia de universalismo é um ardil dos brancos e a fusão de culturas corresponde a «uma linchagem das culturas negras». Como se tradições fictícias atribuídas a povos com quem os afro-americanos nunca conviveram fossem mais reais do que, por exemplo, as páginas de Chester Himes. Por que motivo, aliás, este escritor negro norte-americano parece esquecido? Blind Man with a Pistol (traduzido no Brasil estupidamente, como é habitual, com o título O Harlem É Escuro) seria uma leitura urgente, o que significa que ninguém vai ler. Mas, como sempre no racismo, seja qual for a cor de pele que promova, cultura e biologia confundem-se, e tal como a fusão de culturas pode ser apresentada como uma linchagem cultural, do mesmo modo num desfile na Avenida Paulista em 20 de Novembro de 2017, Dia Nacional da Consciência Negra, uma faixa proclamou que «Miscigenação também é genocídio». A actual histeria desencadeada no movimento negro brasileiro pela perseguição aos «falsos quotistas» não é mais do que uma transposição para os termos realistas do mercado de trabalho do que é apresentado em termos ideológicos como hostilidade aos mestiços. As pretensas divisões raciais tomam como alvo a concorrência entre trabalhadores.

***

A atribuição de uma cultura a uma biologia e, inversamente, a restrição dessa cultura a essa biologia, que definem o racismo moderno e marcaram tragicamente as modalidades racistas do fascismo, têm raízes profundas no movimento negro. Quando em 1937, três anos antes de morrer, Marcus Garvey traçou o resumo da sua biografia e da organização que fundara, dizendo que «nós fomos os primeiros fascistas» e que «Mussolini copiou de mim o fascismo», não foi apenas a jactância que o caracterizava. O ponto de partida de Garvey, que lhe serviu sempre de linha condutora, consistiu na recusa da fusão de culturas e da miscigenação biológica.

Mas os negros nos Estados Unidos eram demasiado numerosos para ficarem confinados em ghettos. O recrutamento militar de brancos, devido à participação norte-americana na primeira guerra mundial, permitiu que os negros encontrassem mais facilmente lugares nas fábricas e, além disso, o elevado crescimento económico no período de 1916 a 1918 e durante a primeira metade da década seguinte exigiu quantidades massivas de mão-de-obra não qualificada. Por outro lado, a descida dos preços do algodão no mercado mundial contribuiu para estimular os negros a abandonarem os estados do sul. Nestas condições, o fluxo migratório atingiu uma dimensão sem precedentes e calcula-se que entre 1916 e 1918 cerca de meio milhão de negros se tivesse deslocado para os centros industriais do norte do país. Em Chicago, por exemplo, enquanto o número de habitantes brancos aumentou de pouco mais de 20% entre 1910 e 1920, a população negra cresceu quase 150%. Pretendendo manter a separação étnica e perante a impossibilidade de formar ghettos, Garvey indicou como solução a ida para África. A partir de 1920 foi este o tema exclusivo da Universal Negro Improvement Association (UNIA, Associação Universal para a Promoção dos Negros), que Garvey fundara em 1914.

O combate à fusão cultural era também entendido como uma luta contra a miscigenação biológica, já que para estimular o regresso a África seria necessário aprofundar a clivagem entre os negros norte-americanos e

a restante população do país. Foi por este motivo que Garvey adoptou teses racistas extremas, defendendo a segregação, opondo-se à miscigenação e excluindo os mestiços do seu movimento. «Eu acredito numa raça negra pura», declarou ele, «tal como todos os brancos que se prezam acreditam numa raça branca tanto quanto possível pura». E disse de novo, em 1923, «eu acredito na pureza racial e na conservação dos padrões de pureza racial», insistindo publicamente nos mesmos princípios seis anos depois. Garvey nem sequer hesitou perante as condições políticas exigidas pelo seu segregacionismo e enviou um telegrama de felicitações ao presidente Warren G. Harding quando ele, em Outubro de 1921, se declarou contrário à mestiçagem e favorável à segregação. Do mesmo modo, a UNIA apoiou uma proposta de lei apresentada por um senador da direita racista, que propunha o repatriamento para África de todos os negros norte-americanos. Embora por razões opostas, observou Garvey, os objectivos de ambos eram convergentes. Assim se explica que Garvey tivesse beneficiado da aprovação do Ku Klux Klan e de outras organizações racistas brancas, cujos representantes foram frequentemente convidados a discursar nos comícios da UNIA. «A Sociedade Americana Branca, os Clubes Anglo-Saxónicos e o Ku Klux Klan gozam de todo o meu apoio na sua luta por uma raça pura», afirmou Garvey sem rodeios, «no mesmo momento em que nós estamos a lutar por uma raça negra pura». Aliás, não lhe bastando os elogios públicos, Garvey encetou conversações secretas com delegados do Klan e deslocou-se a Atlanta em 1922 para se encontrar com o seu chefe supremo. Este segregacionismo teve repercussões do outro lado do Atlântico e em 1921 uma organização da extrema-direita racista, a Liga de Emergência Alemã contra o Horror Negro, procurou obter o apoio de Garvey na campanha para que os militares senegaleses fossem retirados das tropas francesas aquarteladas na Renânia. Também Alfred Rosenberg, doutrinador oficial do nacional-socialismo, no seu livro mais importante, publicado em 1930, aprovou a migração dos negros norte-americanos para colonizarem a África.

Para fornecer uma infra-estrutura económica ao regresso a África, Garvey criou várias empresas, principalmente a Black Star Steamship Line, uma companhia de transportes marítimos sob a forma de sociedade por acções e sustentada exclusivamente por capitais negros, e ainda a Negro Factories Corporation, cujo capital também estava reservado aos negros e que tinha por objectivo fundar e explorar empreendimentos nos grandes centros industriais dos Estados Unidos, da América Central e da África. Aliás, como observou Edmund Cronon, «a própria organização da Universal Negro Improvement Association obedecia aos mesmos princípios de qualquer negócio». Mas as aspirações económicas de Garvey eram ainda mais desmedidas do que os seus sonhos políticos e em Fevereiro de 1925 foi condenado por fraudes relacionadas com a Black Star Line, ficando preso durante quase três anos e sendo finalmente expulso dos Estados Unidos no final de 1927. Chester Himes reflectiu sobre tudo isto num romance de 1965, Cotton Comes to Harlem.

Assim como havia procurado a aliança da extrema-direita branca, Garvey hostilizara a esquerda e o movimento sindical, tanto branco como negro, incitando os adeptos da UNIA a dispersarem pela força os comícios da esquerda. Ele defendia que eram os operários brancos os verdadeiros rivais dos operários negros e que, enquanto a comunidade negra não tivesse conseguido desenvolver uma economia capitalista independente da sociedade branca, os operários negros tinham interesse em manter os seus salários num nível inferior ao dos brancos, para serem competitivos no mercado de trabalho. E em Agosto de 1929, num debate público com um representante do sindicalismo negro, Garvey declarou que os negros deviam acumular o seu próprio capital, para que os trabalhadores negros exercessem a actividade em benefício de patrões da mesma cor. A UNIA apresentava-se, em suma, como quadro de uma solidariedade entre trabalhadores negros e capitalistas negros.

Nestas condições é lógico que Garvey tivesse conferido à UNIA uma estrutura fascista, com milícias uniformizadas e dispondo até de uma Igreja própria, a Igreja Ortodoxa Africana, encabeçada por um patriarca consagrado expressamente. Um movimento capitalista, obedecendo a critérios de recrutamento étnicos e apresentando como via de salvação uma expansão territorial conduzida em termos raciais deve ser considerado como uma primeira edição do nacional-socialismo. Garvey pôde legitimamente proclamar em 1937: «Nós fomos os primeiros fascistas. Disciplinámos homens, mulheres e crianças e preparámo-los para a libertação da África. As massas negras viram que só neste nacionalismo extremo podiam depositar as suas esperanças e apoiaram-no

de imediato. Mussolini copiou de mim o fascismo, mas os reaccionários negros sabotaram-no».

Não é ocasional a semelhança entre as noções de Garvey e as do movimento negro contemporâneo, no Brasil e noutros países. A UNIA mobilizou nos Estados Unidos um número de participantes que só viria a ser ultrapassado pela campanha dos direitos cívicos durante a década de 1960 e, como conseguiu ter filiados praticamente por todo o mundo, é ainda hoje um caso ímpar, deixando uma enorme influência. Nem sequer se trata aqui do que eu classifico como fascismo pós-fascista, mas da continuidade ininterrupta de um fascismo clássico, tanto mais que, vista com desconfiança pelos principais homens de negócios negros, a UNIA encontrou a sua base de apoio entre o proletariado negro das cidades do norte e do leste do país. Como sempre sucede no fascismo, a insatisfação proletária teve eco na política nacionalista, e foi como «nacionalismo extremo» que Garvey apresentou a sua actuação, ficando traçada uma linha de evolução contínua entre a UNIA e a hostilidade à fusão cultural enunciada por Ibram X. Kendi ou a aversão à mestiçagem biológica proclamada na principal avenida de São Paulo em 20 de Novembro de 2017.

Mas em cem anos muita coisa mudou, tanto na economia mundial como na organização interna das classes sociais e nas relações entre elas. O objectivo da UNIA era conduzir os negros norte-americanos para África, onde seriam uma nova elite e, nas palavras de Garvey, iriam «ajudar a civilizar as tribos africanas atrasadas». Hoje, qual pode ser o objectivo desse «nacionalismo extremo» negro? O elitismo mantém-se, não já perante «tribos africanas atrasadas», mas perante a população comum, enquanto os principais articuladores do movimento negro procuram alçar-se aos postos dominantes. Para isso as técnicas do nacionalismo mantêm-se também, embora a transnacionalização da economia tenha multiplicado o nacionalismo em variados identitarismos, mas trata-se da mesma mobilização de massas descontentes em prol da ascensão dos dirigentes contestatários. Todavia, este processo de renovação das elites ocorre agora num mundo integrado, onde já não existe espaço para regressos a África. Por isso a modalidade actual de garveísmo adquiriu uma faceta suplementar — a hipocrisia.

Essa hipocrisia consiste no facto de as elites em ascensão promovidas pelo movimento negro aceitarem o universalismo técnico em que a economia se fundamenta e até as suas instituições, mas ao mesmo tempo considerarem «linchagem» a fusão de culturas pressuposta naquele universalismo. As quotas, ou políticas similares, asseguram lugares em estabelecimentos de ensino e em empresas de modelo europeu e norte-americano. A electrónica, os computadores e as sucessivas gerações de telemóveis (celulares) foram gerados a partir de uma base científica originariamente europeia e norte-americana. Do mesmo modo, a medicina actual nada deve às mezinhas tradicionais; até a modalidade moderna de bruxaria, a psicanálise, é de raiz austríaca e não provém dos antigos xamãs. As tradições reais ou fictícias invocadas pelo identitarismo étnico contestam o universalismo cultural e a miscigenação biológica, mas não recusam o universalismo técnico e empresarial. Pelo contrário, pretendem assegurar a ascensão de pessoas negras no quadro económico e técnico agora existente, para integrarem uma elite onde antes os brancos detinham o exclusivo. Neste contexto o racismo mantém-se, apenas os sinais se invertem.

***

Aparentemente há um movimento imune àquela hipocrisia identitária — o Boko Haram. A expressão significa, na língua dos Hausa, a educação ocidental é pecaminosa, ou é proibida, embora em certa ocasião o movimento tivesse adoptado a designação mais extensa Jama'atu Ahlis Sunna Lidda'awati wal-Jihad, o que significa os dedicados à propagação dos ensinamentos do Profeta e à jihad. O movimento nasceu em 2002 em Maiduguri, capital do Borno, um estado no nordeste da Nigéria, por iniciativa de Muhammad Yusuf, um imam que rejeitava o darwinismo e defendia que a terra é plana, o que aliás não o distinguia de muita outra gente. Yusuf foi executado em 2009 pelas forças de segurança e, como sucede em tantos casos, foi mais eficaz morto do que vivo, porque nesse ano o movimento converteu-se numa insurreição violenta e expandiu-se para as regiões nigerianas vizinhas e ainda para os três países limítrofes.

Além do contraste étnico e religioso entre o norte da Nigéria, predominantemente muçulmano, e o sul cristão, as diferenças económicas são também acentuadas. Com infra-estruturas precárias e uma indústria arruinada, o rendimento per capita no norte corresponde a metade do verificado no sul. E enquanto a taxa de alfabetização na principal cidade do país, Lagos, é de 92%, é de 49% em Kano, a principal cidade do norte. No Borno a situação é pior ainda, com uma taxa de alfabetização de 15%, o que não espanta, porque a taxa de escolaridade é 75% inferior à verificada no sul, e nalgumas regiões do Borno menos de 5% das mulheres sabem ler e escrever. O Boko Haram pretende ser a voz destes deserdados, e quanto maior é a ignorância, mais fácil é a mobilização em prol das convicções tradicionais.

Reivindicando a aplicação estrita da lei islâmica, a sharia, o Boko Haram dirige as suas acções armadas contra as igrejas cristãs e contra mesquitas onde o culto islâmico adopte outras orientações, e igualmente contra cinemas, bares e em geral tudo o que faça parte da sociedade urbana moderna. O Boko Haram tem deixado um rasto de milhares de mortos, talvez quarenta mil até aos meados de 2020, e levado consigo milhares de sequestrados. Desde o começo da insurreição em 2009 e até ao final de 2016 raptou mais de dez mil rapazes, para os treinar como guerrilheiros. Os restantes sequestrados, ou são libertados contra o pagamento de resgates ou vendidos como escravos. É curioso que a indignação perante os horrores de certa escravização ocorrida há séculos deixe ignorar esta contemporânea caça aos escravos.

Mas é sobretudo contra as escolas que não obedeçam ao estrito modelo islâmico que têm sido mais notórias as operações desses indómitos defensores de uma Epistemologia do Sul. Numa noite de Março de 2014 o Boko Haram matou cerca de quatro dezenas de estudantes no estado de Yobe, lançando fogo a um dormitório cujas portas havia trancado e disparando contra quem tentava saltar pelas janelas. Em consequência disso, o governo do vizinho estado de Borno decidiu fechar todas as escolas secundárias, o que afectou 120.000 estudantes numa região em que a taxa de escolaridade é já baixíssima. No mês seguinte, durante um ataque à pequena cidade de Chibok, no Borno, o Boko Haram raptou 276 meninas, alunas de uma escola onde o ensino seguia os métodos ocidentais. Algumas morreram, poucas dezenas conseguiram fugir e as restantes 219 ou foram entregues como noivas a homens do movimento ou vendidas como escravas. Passados mais de três anos e depois de muitas diligências para a sua libertação, ainda continuavam escravizadas 112 dessas meninas. Segundo a Amnesty International, entre o começo de 2014 e a Primavera de 2015 mais de duas mil mulheres foram sequestradas pelo Boko Haram, e de então em diante muitas outras têm sofrido o mesmo destino. É curioso que as feministas ocidentais que em 2017 inventaram o #metoo a propósito de um magnate de Hollywood fiquem indiferentes perante estes casos de escravização em massa. Como sempre sucede, os silêncios são a componente decisiva das ideologias. Mais recentemente, em Março de 2018, e graças a uma das raras intervenções com êxito do exército nigeriano, o Boko Haram libertou a maior parte das 110 meninas que no mês anterior tinha raptado de uma escola.

Poder-se-á dizer, então, que o Boko Haram não partilha a hipocrisia identitária e, além de recusar o universalismo cultural, rejeita também a tecnologia proveniente de outras culturas? Nem isso, porque o Boko Haram tanto emprega o armamento inventado e produzido pelos infiéis que odeia como se mostra sofisticado no uso de computadores e no recurso à internet. Quando uma vez lhe perguntaram se não seria uma incoerência ter em sua casa computadores e material médico moderno, o fundador do movimento, o imam Yusuf, respondeu: «São produtos tecnológicos. A educação ocidental é diferente. A educação ocidental é uma ocidentalização».

A comparação do Boko Haram com os identitarismos étnicos que grassam na Europa e nas Américas não serve apenas para salientar a miopia que os atinge perante certos horrores, desde que sejam perpetrados em África. Serve também para avaliar a hipocrisia dos participantes no movimento negro contemporâneo, que rejeitam como nociva a cultura ocidental, mas excluem dessa rejeição os aspectos técnicos e empresariais que directamente os beneficiam. Esta hipocrisia constitui o núcleo silencioso dos identitarismos, e é a partir dele que devemos prosseguir a crítica.

***

Na realidade, o carácter universal da civilização nem sequer nasceu com o capitalismo. A clássica obra monumental de James George Frazer, The Golden Bough, bem como os estudos de Mircea Eliade, para me limitar a estes dois autores, mostram que os mesmos mitos e rituais simbólicos se encontraram em povos que nunca haviam mantido relações directas. Muito antes de se ter constituído uma economia mundial e independentemente de redes sistemáticas de comércio ou de expansões imperiais já a cultura existia num âmbito universal, e é precisamente para impedir esta conclusão, tão funesta aos identitarismos, que o pós-modernismo desincentiva a história comparada e se dedica a cortar a história em fatias.

Mas a melhor demonstração do carácter global da evolução das sociedades humanas obtém-se confrontando as Américas pré-colombianas e o resto do mundo, inteiramente separados durante milhares de anos. É esta a mais eloquente prova da existência de leis históricas universais. Se o marxismo, perdão, se os marxistas não se tivessem rendido tão abjectamente ao pós-modernismo identitário, não se esqueceriam de invocar esse argumento incontroverso. A interpretação da escrita dos Mayas é um exemplo esclarecedor. No começo da década de 1950 o linguista soviético Yuri Knorozov sugeriu que vários caracteres mayas, ou glifos, representariam sílabas e poderiam ser combinados para formar palavras, de modo que o sentido dos componentes seria irrelevante para o sentido do composto, tal como sucedera na escrita das sociedades euro-asiáticas. Os adversários desta interpretação fonética da escrita maya tachavam-na de marxismo, por admitir leis de evolução comuns para todas as sociedades, mas foi a interpretação de Knorozov que acabou por ser aceite no meio académico, sem que aparentemente os marxistas actuais entendam a importância deste facto para confirmar a universalidade das leis históricas e da evolução das sociedades.

Bibliografia

A observação de Saul Bellow e a réplica de Ralph Wiley encontram-se tão facilmente na internet que é escusado citar fontes. **A citação de Ibram X. Kendi** encontra-se aqui (https://www.economist.com/international/2020/07/09/enlightenment-liberalism-is-losing-ground-in-the-debate-about-race). **Sobre a faixa exibida em 20 de Novembro de 2017 na Avenida Paulista** ver aqui (https://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/12/1943569-movimentos-negros-repetem-logica-do-racismo-cientifico-diz-antropologo.shtml). **Sobre a perseguição aos «falsos quotistas»** ver aqui (https://passapalavra.info/2017/08/114875/) e aqui (https://passapalavra.info/2020/06/132586/). **Sobre Marcus Garvey e a UNIA** consultar: Edmund David CRONON, Black Moses. *The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, Madison e Londres: University of Wiscosin Press, 1968; Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, Nova Iorque: The Free Press, 1997; George PADMORE, *Panafricanisme ou Communisme? La Prochaîne Lutte pour l'Afrique*, Paris: Présence Africaine, 1960. A aprovação de Alfred Rosenberg encontra-se na sua obra *The Myth of the Twentieth Century. An Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of Our Age,* págs. 450 e 452-453, aqui (https://archive.org/details/TheMythOfThe20thCentury). A respeito do Boko Haram consultei sobretudo *The Economist* de 27 de Agosto de 2011 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2011/08/27/sounding-like-the-middle-east), de 29 de Setembro de 2012 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2012/09/29/a-threat-to-the-entire-country), de 2 de Maio de 2013 (https://www.economist.com/the-economist-explains/2013/05/01/what-is-boko-haram), de 30 de Novembro de 2013 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2013/11/30/why-northerners-feel-done-down), de 21 de Março de 2014 (https://www.economist.com/baobab/2014/03/21/how-about-some-carrot), de 4 de Julho de 2014 (https://www.economist.com/baobab/2014/07/04/spreading-instability), de 19 de Janeiro de 2015 (https://www.economist.com/graphic-detail/2015/01/19/the-blight-of-boko-haram), de 22 de Janeiro de 2015 (https://www.economist.com/leaders/2015/01/22/the-black-flag-in-africa), de 26 de Março de 2015 (https://www.economist.com/books-and-arts/2015/03/26/bringers-of-sorrow), de 19 de Maio de 2016 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2016/05/19/one-of-nigerias-276-abducted-schoolgirls-has-been-found), de 11 de Agosto de 2016 (https://www.economist.com/middle-east-and-

-africa/2016/08/11/boko-haram-breaks-up), de 5 de Novembro de 2016 (https://www.economist.com/middle--east-and-africa/2016/11/05/rounding-up-the-survivors), de 30 de Novembro de 2017 (https://www.economist.com/books-and-arts/2017/11/30/women-and-boko-haram), de 22 de Março de 2018 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2018/03/22/most-of-nigerias-kidnapped-dapchi-schoolgirls-are-freed), de 24 de Novembro de 2018 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2018/11/24/boko-haram-is-becoming--even-more-extreme) e de 4 de Junho de 2020 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2020/06/04/in-the-dry-season-nigerias-army-puts-boko-haram-on-the-back-foot). **Sobre a escrita dos Mayas** consultei Norman HAMMOND, The Maya, Londres: The Folio Society, 2000.

Acesse o site e acompanhe a discussão desse artigo

Outra face do racismo: 2) o ressentimento substituiu a história

Paul Valéry escreveu num livro publicado pela primeira vez em 1931: «A História é o produto mais perigoso que a química do cérebro elaborou. As suas propriedades são bem conhecidas. Faz sonhar, embriaga os povos, cria-lhes falsas memórias, exagera-lhes os reflexos, nutre-lhes as velhas mágoas, atormenta-os no repouso, condu-los ao delírio das grandezas ou ao da perseguição e torna as nações amargas, arrogantes, insuportáveis e vaidosas».

Naquela época eram os fascismos, mobilizadores dos ressentimentos nacionais, que inquietavam Paul Valéry. Mas, hoje, às nações somaram-se as identidades, todas elas amargas, arrogantes, insuportáveis e vaidosas. O ressentimento, que gera o rancor, tem um carácter obsessivo, preenche o horizonte, tinge os factos e estimula invenções convenientes. Por isso no movimento negro contemporâneo tudo é interpretado em função de um tema exclusivo — o mito da cor.

Essa cor é, evidentemente, a cor negra. Mas é aí que surgem os problemas, porque a cor negra pode ser usada ou evocada no plano estético, no plano simbólico ou mesmo em arrebatamentos místicos e no plano étnico. Ora, o movimento negro actual interpreta sob o ponto de vista étnico a totalidade das referências à cor negra, e este reducionismo constitui um caso de substituição da história pelo ressentimento. Vejamos a questão com algum detalhe.

***

Pode argumentar-se que em termos físicos o preto não é uma cor, porque, sendo a ausência luz, não faz parte do espectro luminoso. No entanto, Helmholtz, que sabia do que falava, considerou que «o preto é uma sensação real, ainda que produzida pela completa ausência de luz. A sensação de preto é nitidamente diferente da ausência de qualquer sensação». A biologia desenvolveu depois esta noção e explicou-a, mas o que me importa aqui é o outro lado do problema, o facto de cultural e esteticamente o negro ser uma cor e o percebermos como tal. Essa cor integra a paleta dos pintores, e é neste sentido que agora a refiro.

«A mais bela de todas as cores é o preto», afirmou o grande colorista Tintoretto. Ora, essa é uma cor ambígua, e nenhuma outra foi usada para exprimir coisas ou sensações tão extremas e opostas, não só na Europa, mas já na antiga Grécia. Aliás, a oposição entre branco e preto é uma simplificação e, limitando-me à pintura ocidental, sem nenhuma incursão na arte chinesa e na japonesa, devemos constatar que há uma gama variada de cores negras, distintas pela textura, pela luminosidade que reflectem, pelas nuances. Em várias línguas antigas, o vocabulário referente ao preto incidia mais na textura e nos efeitos luminosos, brilhante ou mate, do que propriamente na coloração.

Por outro lado, a divisão onomástica das cores não é idêntica nas várias sociedades e a mesma palavra podia servir para designar cores que hoje assinalamos com termos distintos, como o azul e o preto ou o verde e o preto. Ao mesmo tempo, era possível usar palavras diferentes para exprimir a mesma tonalidade de preto. A questão desdobra-se em subtilezas e, por exemplo, alguns autores do século XV consideravam o cinzento não como uma gradação do preto, mas como o seu contrário e, se carregavam o preto com a noção de luto ou até de desespero, viam no cinzento um símbolo de esperança e alegria.

Afinal, podia escrever uma história da pintura tomando a cor negra como fio condutor. Basta pensar na transformação que se operou quando os espaços coloridos deixaram de estar contornados por um traço negro. Compare-se Botticelli e Tiziano, Filippo Lippi e Rubens, ou veja-se como Caravaggio alterou tudo ao tornar o negro solidário dos espaços de luz. Depois, na segunda metade do século XIX, a fotografia trouxe novas inspirações ao uso da cor negra, e Degas e Toulouse-Lautrec contaram-se entre os primeiros a aproveitar a estética fotográfica. Bastam estes apontamentos para indicar a complexidade e a vastidão do problema.

***

A complexidade não é menor quando se analisa o emprego simbólico da cor negra, antes de mais porque não tem relação com o seu uso estético. A oposição entre branco e preto corresponde ao contraste entre o dia e a noite, e o estatuto negativo atribuído simbolicamente ao preto deve-se ao facto de as trevas serem contrárias à vida, que surge com a luz. Tratava-se de uma oposição ideológica entre a luz e as trevas, e não de uma oposição cromática. Mas estas oposições são mais problemáticas do que esclarecedoras. As grutas e cavernas, espaços de escuridão, comunicavam com as entranhas da terra e eram por isso lugares repletos de energia e, portanto, sagrados. Mas na esfera religiosa existe sempre uma dualidade dos símbolos, e se a energia era fonte de vida, podia ainda ser mortífera. Também a noite era ambivalente, como o era, afinal, a cor negra, sempre associada às trevas.

Este mundo mítico do paleolítico foi depois superado pelos ciclos morte-ressurreição, mas nem por isso a dualidade da cor negra se extinguiu. Aqueles ciclos eram a transposição religiosa, ou até mais amplamente ideológica, dos ciclos da fertilidade que a partir do neolítico passaram a resumir a economia agrícola, fundamento de toda a sociedade. Por isso morrer e ser sepultado nas trevas da terra tinha um carácter ambivalente, já que supunha o renascimento e o regresso à vida. A dualidade da cor negra no simbolismo religioso é uma regra geral.

No antigo Egipto o negro simbolizava a fertilidade, porque a palavra que o designava era a usada para designar o lodo fértil, depositado pelas enchentes do Nilo, e que dava o nome ao próprio país. Assim, se no Egipto o preto era a cor da morte, e se o deus da morte, Anúbis, era representado como um chacal preto, embora o animal tivesse outra cor, a morte era indissociável da fertilidade e do regresso à vida. Este carácter cíclico da simbologia egípcia, da morte e da fertilidade, funda o panteon das sociedades agrárias, e de Osíris até Cristo traçou-se uma linha contínua. A dupla simbologia da cor negra, expressão da morte e da fertilidade, foi adoptada na Grécia Antiga, que recebeu do Egipto uma influência profunda e duradoura, e manteve-se no Ocidente cristão. Também no Islão o preto tanto é associado ao sagrado como ao pecaminoso, a coisas belas e preciosas como nocivas e feias. Aliás, é a cor usada pelos shiitas.

Se a dualidade do negro vigorou numa sociedade africana como o Egipto, também abundaram deuses pretos em sociedades distantes da África. No panteon nórdico, por exemplo, o corvo, o pássaro mais negro que existe, era positivo, mas era uma ave impura e negativa para a Igreja cristã do primeiro milénio, o que não impediu que o cadáver de São Vicente fosse acompanhado não por duas pombas brancas, mas por dois corvos, que ainda hoje compõem o brasão da cidade de Lisboa. Como puderam os pássaros sagrados dos germanos escoltar os despojos de um santo cristão? A explicação talvez resida no facto de o corvo ser um animal sagrado para os celtas também, e na costa atlântica da Península Ibérica o cristianismo arcaico tinha fortes raízes célticas.

Faço um salto no tempo. Aliás, não são os mitos supratemporais? Quando Gérard de Nerval, no mais célebre dos seus poemas, evocou «le Soleil noir de la Mélancolie», «o Sol negro da Melancolia», sintetizou numa linha única vários milénios da dualidade simbólica de uma cor, simultaneamente luminosa e tenebrosa.

***

Na perspectiva que aqui importa, é assinalável na história da cor preta que ela não evoluiu nem adquiriu ou alterou as suas conotações estéticas ou simbólicas devido a qualquer relação com os povos africanos. Há uma total cisão entre o uso plástico ou alegórico da cor negra e os traços físicos negróides. A dualidade simbólica daquela cor não se distingue da dualidade existente em toda a simbologia religiosa, sem nenhum pressuposto racial.

É interessante que a oposição estabelecida por Zoroastro entre a luz e as trevas constituísse a base da religião dos Persas, que não eram nem são um povo de pele particularmente clara. Ao mesmo tempo, no Império Romano as tribos de Hunos setentrionais, portanto com a pele mais branca, eram conhecidos no Próximo Oriente como Hunos Negros. A cor negra era então geralmente associada ao Norte, e Plínio contou que na Grã-Bretanha as mulheres e as jovens, para cumprirem rituais sagrados, pintavam o corpo de negro e «pareciam etíopes». Ora, os romanos conheciam os etíopes, que inclusivamente serviram nas legiões, e tinham relações comerciais com eles. Mais tarde, no Islão, o facto de a cor negra ser tanto associada ao sagrado como ao pecaminoso não impediu que a infantaria núbia fosse especialmente prezada entre as tropas do califa. A simbologia da cor não tinha nenhuma relação com o tom da pele.

Mas aproximamo-nos do cerne do problema se seguirmos a evolução das representações de personagens negros na pintura europeia.

Embora no primeiro milénio do cristianismo os negros fossem por vezes apresentados como descendentes de Caim, punidos pelo pecado, é indispensável recordar que a Igreja Copta da Etiópia se conta entre as mais antigas. Entretanto, o preto difundiu-se nos trajes religiosos cristãos, tanto entre os sacerdotes como em algumas ordens monacais. Uma vez mais, era a dualidade que prevalecia e a Igreja cristã nunca fixou para aquela cor uma simbologia única.

Aliás, no cristianismo medieval eram os mouros, mais do que os negros, quem representava os africanos, e eles eram negativos pela religião e não pela cor da pele. Tanto assim que se depositava num Preste João negro a esperança geoestratégica para derrotar os mouros não negros. Nada disto pode ser compreendido enquanto confundirmos uma cor com um povo, e temos um exemplo flagrante numa iluminura do Saltério de Luttrell que nos mostra um combate entre dois cavaleiros, um cristão e um muçulmano. O cristão está inteiramente coberto por uma armadura escura e o sarraceno, cujo rosto é azul, protege-se com um escudo onde está representada uma cabeça de africano, negra. Não podia ser mais notável a flutuação das correspondências entre cor e etnia.

Saltério de Luttrell (c. 1320-1340)

Mas na pintura europeia as primeiras figurações de negros com um alcance significativo ocorreram nos meados do século XIII, quando o tebano São Maurício começou a ser frequentemente representado com a fisionomia e a cor de um africano negro, e a partir da segunda metade do século XIV, quando o negro africano Baltasar ocupou entre os Reis Magos uma posição que nunca perdeu. Este caso é especialmente instrutivo, porque no início, além de dois humildes animais de estábulo, eram pastores as testemunhas do nascimento de Cristo, e a sua substituição pelos Reis Magos equivaleu ao rebaixamento da plebe e à apologia do poder soberano. Assim, Baltasar participou numa das grandes operações ideológicas de promoção da elite senhorial europeia. Entretanto, a moda dos trajes pretos iniciara-se na elite na primeira metade do século XIV e generalizara-se na segunda metade deste século, perdurando até aos meados do século XVII. Mas, mais uma vez, não deve estabelecer-se uma correspondência entre uma cor no plano estético e uma fisionomia no plano étnico. Não foram as vestes negras, mas o negro Baltasar, quem assinalou o lugar de um africano entre a aristocracia da cristandade ocidental.

De então em diante os africanos negros foram retratados ocasionalmente, mas dignamente, na arte europeia. Entre os nomes célebres, Rembrandt pintou alguns africanos, e é deveras interessante que para desenhar um nu de uma africana ele tivesse seguido de muito perto o padrão estabelecido por Velázquez para pintar Vénus.

Rembrandt, Nu reclinado (1658)

Velázquez, Vénus ao espelho (c. 1648)

E os estudos de uma cabeça de negro, de Rubens, são isto mesmo, o esforço do genial artista por entender a peculiaridade de uma fisionomia, de expressões e brilhos de pele. Além dos quatro estudos, mais conhecidos, existem outros, com a mesma seriedade e as mesmas características.

Rubens, Quatro estudos de uma cabeça de negro (1ª metade do séc. XVII)

No desenho de Rembrandt, tal como nos estudos de Rubens, não se tratava de vincar diferenças, mas, pelo contrário, de as entender e superar. A tal ponto a cor negra na estética e no simbólico não correspondia aos etnicamente negros que em 1794 Madame de Staël, na sua correspondência, foi o primeiro escritor a empregar a expressão «pessoas de cor». De cor, mas de que cor? Poucos anos antes, em 1788, a contradição entre o simbólico e o étnico atingira um auge quando William Cowper, nos seus poemas de denúncia do tráfico de escravos, opôs a «black complexion» (tez negra) dos africanos a «the black-sceptred rulers of Slaves» (os senhores de escravos, com os seus ceptros negros). O negro étnico foi uma exaltação onde o negro simbólico era uma injúria.

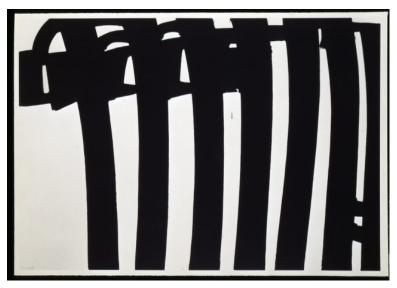
***

É também notável que no século XIX, quando o colonialismo ocupou praticamente toda a África, não só os traços físicos negróides e a cor negra não se confundissem na cultura ocidental, mas ainda aumentasse a ambiguidade simbólica dessa cor. Nem sequer me refiro aqui ao facto de ela adquirir o exclusivo no vestuário masculino excepto, para os elegantes, no colete. O decisivo é que na pintura a cor negra atingiu uma nova importância e marcou rupturas escandalosas, como o processo que Whistler moveu contra Ruskin.

Whistler, Nocturno em negro e dourado (1875)

O caminho estava preparado para, quarenta anos depois, a cor negra ser o tema de uma das mais drásticas proclamações estéticas da nova vanguarda.

Kazimir Malevitch, Quadrado negro (1915)

E, no entanto, apesar de na segunda metade do século XX ter ocorrido a emancipação da África, o uso extensivo do preto na pintura de vanguarda não ficou associado aos movimentos independentistas. É certo que Senghor, tão parisiense quanto senegalês, confundiu a cor negra com o movimento da Négritude, elogiou a négritude de Soulages e organizou uma grande exposição da obra deste pintor em Dakar, em 1974.

Pierre Soulages, Pintura (1970)

Mas o que importa é que Soulages nunca pensou na Présence Africaine quando escolheu a cor de toda a sua obra e estou certo de que os senegaleses que visitaram a exposição não encontraram nela qualquer reflexo das independências africanas. Pode argumentar-se que Robert Motherwell usou a cor negra para criar na década de 1970 a série Africa Suite.

Robert Motherwell, Uma das gravuras de Africa Suite (1970)

Mas Motherwell empregou a mesma cor para, na mesma época, criar a série Samurai. E se numa série o negro tem uma referência étnica, na outra a referência é estritamente simbólica, evocando o rigor místico atribuído àqueles guerreiros.

Robert Motherwell, Uma das litografias da série Samurai (1971)

Afinal, não posso encerrar melhor esta digressão através da cor negra e da pele negra do que evocando a obra fotográfica de Mapplethorpe, em que a beleza plástica do preto e a beleza dos homens negros se sobrepõem sem se confundirem. Talvez Mapplethorpe seja o exemplo perfeito da superação — e, portanto, destruição — das identidades, das sexuais também.

***

A verdadeira cor e a pretensa raça seguiram caminhos distintos, sem interferências, e só o ressentimento, que pressupõe uma obsessão, transforma em sinais os fantasmas do espírito.

Melancolia, durante muito tempo considerada o humor mais funesto, deriva do grego antigo mélas, negro, e cholé, bílis. Atra bilis, bílis negra, chamaram-lhe os romanos. Mas nenhum dos autores que tratou da questão pretendeu que os povos negros fossem especialmente propensos ao humor melancólico. E quando Milton, no poema Il Penseroso, evocou o rosto negro da Melancolia, foi à mais bela das princesas africanas que ele a comparou:

«Black, but such as in esteem,
Prince Memnons sister might beseem,
Or that Starr'd Ethiope Queen that strove
To set her beauties praise above
The Sea Nymphs, and their powers offended».

(Na tradução de Fabiano Seixas Fernandes, a única que conheço na língua portuguesa: «véu de negror condizente / à irmã de Mêmnon plangente, / à etíope rainha estelar, / que incensou as ninfas do mar, / disputando a suma beleza.»)

Os Romanos chamavam atra bilis à melancolia, mas ater (ater masc., atra fem.) significava em latim o preto mate, enquanto niger designava o preto lustroso, brilhante. Ora, contrariamente ao que supõem hoje as etimologias apressadas, foi ater que progressivamente deixou de se referir à cor e adquiriu uma conotação pejorati-

va, de onde derivaram as palavras atroz e atrocidade. Niger, pelo contrário, especializou-se na acepção positiva da beleza da cor negra. Denigrare, significando enegrecer, é um de vários exemplos, relativo à aquisição de uma cor considerada bela. Ainda aqui, porém, pode observar-se o dualismo característico de toda a simbologia, e na Roma imperial vários autores associaram niger à acepção pejorativa de ater. Uma dualidade semelhante e com resultados semânticos similares ocorria no latim relativamente ao branco, e o mesmo sucedia nas línguas germânicas antigas.

O fanatismo, todavia, exige a ignorância, que se alimenta a si mesma porque o fanatismo é o principal obstáculo ao esclarecimento. E, com a vocação obsessiva do ressentimento, essa ignorância persegue uma pista única. Nasceu assim o ridículo das falsas etimologias, como a de denegrir, que remetem para o plano étnico aquilo que exprimira as facetas de uma dualidade simbólica. Que o mercado seja negro, que o romance seja negro, o dia seja negro, a peste seja negra, o buraco seja negro e uma matéria seja negra parece causar inquietações ou até indignações a quem nem pestaneja sequer quando as tropas czaristas na guerra civil russa são brancas, quando um medroso fica branco de pavor ou quando uma artista negra canta blues, embora eu saiba que no Brasil uma activista negra tomou a palavra num debate protestando contra a tentativa de esclarecer uma questão e defendendo que se devia escurecer as coisas. E na história da Sérvia por quem será que devemos optar, entre a Mão Negra e a Mão Branca?

É aqui secundário que as etimologias sejam falsas ou verdadeiras. Podem ser verdadeiras, e deveríamos então expulsar dos dicionários ignóbil e servil e bárbaro e vandalizar, e o próprio termo escravo teria, para o movimento negro actual, uma correcção política duvidosa, pelas origens étnicas a que se refere. Com essas disputas etimológicas reconstrói-se o vocabulário e apaga-se a história das palavras. E, ao omiti-la, pretende-se refazer a história, como se fosse possível dar-lhe um percurso que ela não teve. Não foram os identitários quem inaugurou esta prática, mas é paradoxal suprimirem os traços que precisamente, a seus olhos, os legitimariam. São contradições inevitáveis, porque quando se transporta a luta para o plano dos símbolos, e portanto das aparências, a luta só pode ser aparente. A mesma inspiração leva a derrubar estátuas. A distopia assume a forma mais perversa quando pretende alterar o passado.

Mas a cultura não é só material, nem o é fundamentalmente. Enquanto houver pessoas que a guardem na cabeça e a transmitam, ela vive. Assim consegue atravessar o silêncio, para de novo florescer depois.

Bibliografia

A passagem citada de Paul Valéry encontra-se na sua obra R*egards sur le Monde Actuel et autres Essais,* Paris: Gallimard, 1945, pág. 27 [https://www.semanticscholar.org/paper/Regards-sur-le--monde-actuel-et-autres-essais-Val%C3%A9ry/ad8ecc07baa11316cf0b2e1a009a507bbea5041e?p2df]. **Sobre a cor negra nas suas acepções estéticas, simbólicas e étnicas** consultar: John HARVEY, *The Story of Black*, Londres: Reaktion Books, 2013; Michel PASTOUREAU, Preto. História de uma Cor, Lisboa: Orfeu Negro, 2014. **A tradução de Il Penseroso** por Fabiano Seixas Fernandes encontra-se aqui (https://www.researchgate.net/publication/289510069_L'Allegro_e_Il_Penseroso). **Sobre a necessidade de escurecer as coisas** ver aqui (https://passapalavra.info/2020/05/132015/).

Acesse o site e acompanhe a discussão desse artigo

Outra face do racismo: 3) foram os racistas quem criou as raças

Os tons de pele dispõem-se numa série progressiva, e do mais escuro ao mais claro não existem linhas de diferenciação nítidas que permitam organizar grupos distintos, definidos pela pigmentação. O mesmo continuum ocorre nas outras características físicas. Entre a mais acentuada dolicocefalia (crânio longo, relativamente à largura) e a mais perfeita braquicefalia (a largura do crâno aproxima-se do comprimento) os formatos intermédios dispõem-se de modo gradual. Quanto aos outros traços fisionómicos, à proporção dos membros e à altura das pessoas, também não há rupturas de continuidade. Além disso, não se verifica uma sobreposição entre estes espectros, e um indivíduo que ocupe um dado lugar numa dada série não ocupa obrigatoriamente um lugar equivalente em todas as outras séries. Isto significa, em termos simples, que não existem raças.

Quando, nos percursos de colheita ambulante, as comunidades humanas começaram a frequentar territórios cada vez mais circunscritos e em seguida, na continuação deste processo, descobriram a agricultura e se estabeleceram em locais fixos, os acasalamentos sistemáticos levaram à selecção de algumas características físicas e ao abandono de outras. Surgiram então populações diferenciadas, mas mesmo nessas circunstâncias não se interrompeu a continuidade das séries de características físicas. Passou a haver zonas de concentração e a sequência prosseguiu mediante passagens mais estreitas, mas sem que se formassem grupos discretos, quer dizer, grupos exclusivos e nitidamente separados por uma ruptura de continuidade. A formação deste tipo de grupos não ocorreu no plano biológico, mas no plano cultural, sobretudo no seu aspecto mais perceptível — a língua. Os grandes impérios, que acumulavam volumosos excedentes agrícolas e por isso podiam construir cidades e sustentar sacerdotes e escribas e fundar civilizações, desprezavam os vizinhos nómadas e consideravam-nos bárbaros. Mas qualquer destes bárbaros que aceitasse a religião do império e se adaptasse aos seus costumes podia, se mostrasse engenho para tanto, ascender à elite, por vezes até sentar-se no trono. Não importava a cor da pele nem o formato do nariz. A cultura era o factor determinante, e a habilidade pessoal.

***

Só no final do século XVIII, nos Estados germânicos, uma nova geração de literatos começou a associar de maneira sistemática a cultura à biologia. Nasceu então o racismo moderno. Os racistas não reflectiram sobre raças que já existissem. Pelo contrário, inventaram as raças, transpondo para o plano biológico entidades meramente culturais. Nesta operação os racistas partiram do aspecto mais patente de cada cultura, a língua, e converteram as famílias linguísticas em grupos raciais. É notável que este processo tivesse ocorrido numa Alemanha em luta contra o imperialismo napoleónico, e aqueles que hoje defendem o nacionalismo como um valor necessário e positivo desde que enfrente um imperialismo deviam reflectir — se fossem capazes de reflectir — que o racismo moderno surgiu como uma reacção nacional e nacionalista contra um invasor que herdara o racionalismo universalista dos jacobinos. A História tece-se com contradições.

Herder foi, nessa linhagem, a primeira figura marcante. No âmago das suas concepções residia a noção de totalidade orgânica, onde ele incluía tanto os aspectos mentais e culturais como os biológicos. O processo de pensamento era, na sua opinião, indissociável dos processos sensoriais e volitivos, e o todo orgânico constituído pela razão humana abrangia as manifestações espirituais e as biológicas. Esta fusão na diversidade supunha a existência de uma força vital interna, que transformava o todo em algo mais do que a soma das partes. A coerência das ideias de Herder, como de outros pensadores daquela época, era conferida pela noção místico-biológica de vitalismo. E se a força vital assegurava a unidade dos elementos no todo, então a existência orgânica era activa e o organismo era sinónimo da vida.

Essa energia simultaneamente espiritual e biológica sustentava a noção de linguagem. A língua era, para Herder, a força criadora da unidade social orgânica. Só ela podia criar um povo, unificando as várias classes sociais, e, reunindo a variedade de esferas de soberania, formar uma nação. Mas, ao considerar uma língua como manifestação da força vital de um povo, Herder estava a situá-la num plano também biológico e a atribuir à comunidade linguística o carácter de comunidade racial. Foi este o primeiro esboço de conversão das famílias linguísticas em grupos raciais. «Cada nação fala da maneira que pensa e pensa da maneira que fala», afirmou Herder, transitando deste modo da língua, enquanto sistema convencional de símbolos sonoros, para

o pensamento, que se refere à estrutura do cérebro. Herder, escreveu Jacques Droz, «imagina a nação como uma concepção biológico-filológica» e foi ele quem primeiro desenvolveu a ideia, que viria a ser tão importante no racismo, de uma psicologia dos povos. A partir daqui o caminho estava aberto.

Não era naquela Alemanha, retalhada em principados e reinos, que Ernst Moritz Arndt encontrava a pátria. Mas onde se falava alemão, proclamou ele num poema, ali se encontrava a Alemanha, e Friedrich von Schlegel escreveu que a unidade linguística «constitui o testemunho irrecusável, o traço de união mais íntimo e natural, e será considerada, junto com a identidade dos costumes, como o elo mais sólido e mais durável, assegurando a unidade da nação através dos séculos». Este foi um nacionalismo de literatos, de etnólogos, de pesquisadores das canções tradicionais. E antologias de contos populares, como a organizada por Achim von Arnim e Clemens Brentano nos primeiros anos do século XIX, ou a História da Língua Alemã de Jacob Grimm eram saudadas como acontecimentos políticos.

Mas não devemos esquecer a outra face deste nacionalismo linguístico. Admitir que «cada nação fala da maneira que pensa e pensa da maneira que fala» supõe uma permanente circularidade entre a cultura, ou a língua como expressão máxima da cultura, e a biologia. Foi Fichte, nos Discursos à Nação Alemã, quem melhor exprimiu essa entidade única. Não seria o povo a falar a língua, mas a língua a fazer falar o povo, e Fichte considerou que «a bem dizer, não é esse povo quem exprime o seu conhecimento, mas o seu conhecimento que se exprime através dele». A raça era uma entidade biológico-espiritual, manifestada na língua. «Os homens são formados pela língua», afirmou Fichte num dos Discursos, «mais do que a língua o é pelos homens. […] A língua em geral, e mais particularmente a designação dos objectos com a ajuda de sons emitidos pelo aparelho vocal, em nada depende de decisões arbitrárias ou de convenções […] Na verdade, não é o homem enquanto tal quem fala, mas a natureza humana que se exprime através dele e se comunica aos outros».

Esta tese desenvolveu-se num sentido racista quando se pretendeu que as pessoas de um dado povo falavam e pensavam da mesma maneira porque tinham o mesmo tipo de cérebro. Fichte reconhecia, decerto, que a população dos Estados alemães resultava de uma mistura com as antigas populações autóctones e com elementos eslavos; porém, não era no sangue que o seu racismo originariamente se localizava, mas na língua. Era em sentido pleno e literal que «os homens são formados pela língua». A pureza linguística garantia a pureza rácica, que as outras mestiçagens não atingiam. Assim, pouco importavam o sangue e a genealogia, porque a língua, além de ser uma maneira de pensar e falar, materializava-se numa constituição cerebral própria. Mas note-se que a «síntese genética» concebida por Fichte restringia ao plano intelectual os processos cognitivos e fenomenológicos exigidos pela criação da realidade empírica, e é nesta perspectiva que se deve entender a passagem da língua à raça. O verdadeiro problema, para Fichte, era a sequência de processos cognitivos e fenomenológicos, não a sua materialização, por isso ele não deixava a língua em suspenso no plano das ideias, sem pressupor a sua corporalização. A acção intelectual da entidade colectiva seria criadora da realidade.

«Em si, cada raça é um todo fechado, um círculo completo», escreveu Görres, um filósofo que haveria de ser muito apreciado pelos nacionais-socialistas; «todos os seus membros estão unidos por uma comunidade de sangue; e tal como falam uma única língua, também devem ter uma única consciência e comportar-se como um só homem. É esta a regra fundamental». O passo decisivo foi dado por Schlegel ao defender que a comunidade linguística encontrada na origem do sânscrito, do persa e de várias línguas europeias correspondera a uma entidade racial, os arianos, a quem se atribuía a conquista da Índia e a fundação da cultura ocidental. Assim se passou da descoberta de uma família linguística para a invenção de uma raça. «De uma língua fez-se um povo, e deste povo fez-se em seguida uma raça», observou André Pichot. «Sobre essa base linguística e depois racial construiu-se toda uma história mítica».

***

Se no racismo linguístico germânico se passou da cultura para a biologia, o círculo completar-se-ia algumas décadas mais tarde, passando-se da biologia para a cultura. Darwin tem lugar marcado nesta circunvolução,

ele que escreveu que «a convicção de que existe no homem uma estreita relação entre a dimensão do cérebro e o desenvolvimento das faculdades intelectuais apoia-se na comparação dos crânios das raças selvagens e civilizadas, dos povos antigos e modernos, e por analogia com toda a série dos vertebrados». Na obra em que aplicou à humanidade o modelo da selecção sexual, Darwin considerou que a distância que separava os animais superiores das raças humanas inferiores era menor do que a que os separava das raças superiores, assim como classificou as mulheres como física e mentalmente inferiores aos homens. Mas Darwin era demasiado bom cientista para ter certezas absolutas, e se no primeiro terço daquela sua obra ele postulou a inferioridade biológica dos povos selvagens, nos restantes dois terços limitou-se a justificar as diferenças de fisionomia e de cor da pele, sem que nunca conseguisse daí inferir a hierarquização das capacidades mentais.

A prioridade na dedução da cultura a partir da biologia cabe a Francis Galton, o fundador da eugenia, que transpôs para termos biológicos não só as diferenças entre os povos como ainda as diferenças sociais no interior de cada povo, considerando que a elite da classe dominante se distinguiria sob os pontos de vista mental e físico, e que a hereditariedade asseguraria a transmissão da superioridade racial e da superioridade social. Fundiu-se assim a problemática das hierarquias raciais e das hierarquias sociais.

Com a eugenia enraizou-se a noção de que existiriam raças humanas diferenciadas e que a cada uma corresponderiam capacidades intelectuais distintas e hierarquizadas, bem como comportamentos e atitudes culturais distintos. Às raças, como quer que elas se definissem, foi atribuída uma cultura; e as camadas sociais inferiores ou marginalizadas económica e socialmente foram também concebidas à maneira de raças, ou sub-raças. Este percurso da biologia para a cultura dispensou o vitalismo, que o romantismo germânico usara para o percurso inverso, e a eugenia substituiu o vitalismo por um formalismo estatístico imitado da racionalidade científica. O racismo passou então a satisfazer todos os gostos, tanto os místicos como os prosaicos.

«A eugenia», definiu Galton, «consiste no estudo de todas as instituições submetidas ao controle social que podem melhorar ou comprometer a qualidade rácica das gerações futuras». E ele apelou para a intervenção directa e sistemática dos governos na evolução biológica da humanidade. Para aperfeiçoar a raça seria necessário promover a fertilidade da elite e ao mesmo tempo tomar medidas económicas e legais para condenar à extinção as famílias consideradas social, moral e fisicamente indesejáveis. Por isso a eugenia, assim como até ao final da segunda guerra mundial hegemonizou praticamente as pesquisas sobre genética humana, foi também preponderante na medicina. Ambos os domínios científicos convergiam no mesmo objectivo: a adopção de medidas legais e a introdução de modificações nos serviços médicos e sanitários para condicionar os casamentos, estimular a reprodução dos indivíduos pertencentes ao escol, desencorajar a reprodução dos indivíduos julgados inferiores, deficientes físicos e degenerados, ou até impedi-la através do aprisionamento ou da esterilização sexual ou mesmo da castração, e regular o fluxo de imigrantes, proibindo a entrada de pessoas oriundas de raças consideradas inferiores e limitando a dos provenientes de raças intermédias.

Com esta engenharia biológica pretendia-se reforçar a raça considerada superior e consolidar a supremacia da elite no interior dessa raça. Uma raça nociva — e todas as raças reputadas inferiores seriam nocivas porque degradariam a humanidade — era vista como um tumor, e a ablação era a intervenção aconselhável. A vocação do médico já não consistia em salvar qualquer doente, mas em salvar a raça. Não era em nome de um império que se matava, mas da saúde. Foi nos Estados Unidos que a eugenia primeiro obteve a supremacia, conseguindo uma estreita ligação aos meios governamentais, empresariais, científicos e médicos, e só depois o ceptro passou para a Alemanha, havendo uma estreita ligação entre as medidas raciais aplicadas no Terceiro Reich e a eugenia concebida nos Estados Unidos.

***

Os identitarismos étnicos contemporâneos são simultaneamente herdeiros do racismo linguístico e do racismo biológico, situando-se na encruzilhada destas duas correntes que participaram na génese do fascismo clássico. Por isso os incluo no fascismo pós-fascista. Decerto a eugenia está hoje desacreditada como ciência,

especialmente devido às consequências práticas extremas a que foi levada no Terceiro Reich. Mas, como sucedeu com o fascismo em geral, o descrédito recaiu mais sobre o nome do que sobre a realidade. Afinal, o maior êxito da eugenia, a que o identitarismo étnico deu um novo alento, foi o de inventar raças humanas caracterizadas biologicamente e lhes atribuir culturas específicas.

É perverso que a noção de raça, tal como está a ser difundida no movimento negro contemporâneo, se deva aos meios científicos mais racistas da Europa e dos Estados Unidos no final do século XIX e na primeira metade do século XX. Os racistas negros limitam-se hoje a inverter as hierarquias que os racistas brancos ontem estabeleceram. Alguns autores críticos do identitarismo mencionam pudicamente um racialismo. Não vejo motivo para usar a palavra. Não há aqui lugar para uma noção descritiva e neutra. Trata-se de um conceito activo e prenhe de efeitos práticos, porque quando se recorre a critérios raciais fica desde logo implícita toda uma série de consequências. Não é racialismo, é racismo.

E como não há raças e o que existe são racistas, que criam as raças, o campo fica aberto para uma ilimitada criação de raças e sub-raças e para a alteração arbitrária do perfil de cada uma. Nesta perspectiva compreende-se o processo que hoje presenciamos um pouco por todo o mundo, e que no caso brasileiro consiste na perseguição aos «falsos quotistas», na recusa da mestiçagem e na aversão aos mestiços.

O movimento negro brasileiro acusa os imigrantes provenientes da Itália de terem sido convocados pela elite branca para branquearem o Brasil, em detrimento da mão-de-obra negra. É mais um exemplo de substituição da história pelo ressentimento, porque nos Estados Unidos, no final do século XIX e na primeira metade do século XX, os imigrantes italianos eram considerados negros, tanto racial como culturalmente, uma opinião sustentada também por conhecidos eugenistas. Aliás, esses imigrantes provinham geralmente do sul da península e da Sicília, onde as peles são mais escuras. A convivência entre ambos os grupos étnicos, estimulada por aquele preconceito, contribuiu para reforçá-lo, por vezes em benefício dos negros, e também os italianos foram frequentemente vítima de linchagens. Há até quem defenda, e com bons argumentos, que o jazz foi criado pelos ítalo-americanos de Nova Orléans a partir da música tocada pelas bandas afro-americanas dessa cidade.

Na década de 1930 os adeptos de Mussolini nas comunidades de imigrantes italianos esforçaram-se por difundir a hostilidade aos negros e por convencer os seus conterrâneos de que eles eram, afinal, brancos. Ora, em 1940, quando a Itália entrou na guerra, só 8% dos jornais em língua italiana publicados nos Estados Unidos eram antifascistas, 12% seguiam uma orientação intermédia e 80% eram favoráveis ao fascismo. Mas foram as pressões da guerra mundial que pela primeira vez levaram o Departamento de Imigração e Naturalização dos Estados Unidos, em 1943, a considerar todos os europeus como brancos. E enquanto no serviço militar continuava a segregação das tropas negras, iniciava-se a integração dos americanos de qualquer origem europeia. Alterou-se assim a definição de branco, e os italianos que antes se confundiam e eram confundidos com os negros passaram a ser vistos e a ver-se como brancos. Agora já quase ninguém se lembra de que haviam sido negros.

Depois desta dupla invenção, a de que os italianos eram negros e a de que, afinal, eram brancos, ninguém se espantará com o facto de actualmente os imigrantes portugueses em França, nas palavras de uma socióloga, representarem «uma categoria intermédia, qualificada nas ciências sociais como Brancos Honorários».

Será também instrutivo recordar a invenção de outros brancos negros. É certo que os eugenistas e demais racistas com aspirações científicas partiam da biologia para deduzir as culturas, mas isto não os impedia de percorrerem ocasionalmente o caminho inverso. Quando deparavam com povos sem Estado ou com Estados precários, concluíam que esta situação resultava necessariamente de uma inferioridade biológica. E quando a história mostrava a dissolução de formas estatais, deduziam que ocorrera a degradação biológica da população. Mas surgia assim um enorme problema. Como explicar que a Etiópia, cujos habitantes eram indubitavelmente negros, se tivesse mantido como um Estado independente e além disso possuidor de uma milenária Igreja cristã? Procedeu-se então à fantástica descoberta de uma raça branca com pele negra. Numa data

tardia, em 1979, quando toda a África estava já independente e o racismo biológico perdera a hegemonia no meio científico, podia ainda ler-se naquele clássico monumento cultural que é a Encyclopaedia Britannica: «[…] a Etiópia conseguiu preservar e aperfeiçoar uma cultura singular, nascida do vetusto encontro e da lenta fusão de dois povos igualmente bem dotados: os Cuxitas, uma raça branca de pele escura (a white race with dark skin), que eram provavelmente indígenas, e tribos semitas que possivelmente haviam emigrado da Arábia». E assim o critério biológico não comprometia o critério cultural, porque se, coberto por uma tez escura, havia um branco, justificava-se então que a Etiópia tivesse um nível cultural elevado.

Simetricamente, aquela extraordinária invenção foi acompanhada por outra, a dos brancos não-brancos. Quando Hitler escreveu, em Mein Kampf, que os franceses «quanto ao essencial estão cada vez mais transformados em pretos» [*], ele não se referia apenas ao que os nacionalistas alemães dessa época chamavam a Vergonha Negra, ou seja, o facto de entre as tropas francesas estacionadas no território alemão após o final da primeira guerra mundial se contarem militares senegaleses. O mais importante é que os nacionais-socialistas, e os racistas nórdicos em geral, consideravam os judeus como levantinos, descendentes da antiga Cartago fenícia, portanto, africanos e, logicamente, negros. A influência racial judaica, além de nefasta cultural e biologicamente, era considerada como um factor de enegrecimento. A noção de que a França se havia convertido num prolongamento da África, comandado por judeus, foi defendida pelo doutrinador do nacional-socialismo, Alfred Rosenberg, na sua grande obra O Mito do Século XX, e, escrevendo já no final do Terceiro Reich, o médico e antropologista Eugen Fischer considerou que «o biólogo deve encarar com profunda inquietação o facto de as leis e instituições francesas permitirem a infiltração de sangue negro no organismo do povo francês».

Não se tratava de uma inquietação especificamente germânica. A tese de que os franceses estavam «cada vez mais transformados em pretos» foi partilhada pelo mais célebre dos romancistas do fascismo, o francês Louis-Ferdinand Céline, quando afirmou em 1937 que os judeus, acusados de dominar a França, seriam «o produto de um cruzamento entre pretos e bárbaros asiáticos» ou seriam mesmo simplesmente negros. Céline escreveu também, em 1942, que «o judeu é já um preto», tal como afirmara no ano anterior que «o preto [é] o verdadeiro papá do judeu». Isto explica que em 1937 ele tivesse podido mencionar «os franceses negróides». No mesmo ímpeto escreveu numa carta de 15 de Junho de 1942, destinada a publicação, que «a França odeia instintivamente tudo o que a impede de se entregar aos pretos», acrescentando que «a França anseia por acabar preta» e concluindo que «a França actual, tão miscigenada, pode apenas ser antiariana». E num texto publicado em 23 de Outubro de 1943 considerou que «o sul da França enegrece cada vez mais». A conclusão só podia ser uma. «Eu quero ser o mais nazi de todos os colaboracionistas», proclamou Céline no Je Suis Partout, o principal jornal pró-nazi de Paris, «e proponho que todos os bastardos mediterrânicos a sul do Loire sejam lançados ao mar». Terminada a guerra, Céline continuou a defender que o abastardamento judaico enegrecera o país.

Serão assim tão estranhos estes ziguezagues entre brancos que, de maneira negativa ou positiva, eram negros e negros que, sempre negativamente, eram brancos? Talvez isto ajude a reflectir quem se dispuser a fazê-lo. Quando, no Brasil, o edital do Sistema de Selecção Unificada (SiSU) de 2019 determinou que «as cotas raciais destinam-se aos pardos negros e não aos pardos socialmente brancos», as acrobacias entre raça e cultura foram idênticas às que levaram à invenção dos negros de pele branca e dos brancos de pele negra. Mais do que a afirmação de uma identidade, o que o identitarismo étnico hoje procura é redefinir o perfil e o carácter dessa identidade, e assim se explica uma grande parte das disputas actuais. Este racismo de sinal inverso dedica-se a reinventar as raças.

[*] O tradutor inglês de Mein Kampf escreveu que o povo francês estava «negrified», mas não consegui encontrar na língua portuguesa uma palavra única para exprimir esta concepção pejorativa.

Bibliografia

Sobre o racismo linguístico do romantismo germânico ver sobretudo: Reinhold ARIS, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, Londres: Frank Cass, 1965; F. M. BARNARD, *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*, Oxford: Clarendon, 1965; Rohan D'O. BUTLER, *Raíces Ideológicas del Nacional-Socialismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1943; Jacques DROZ, *Le Romantisme Allemand et l'État. Résistance et Collaboration dans l'Allemagne Napoléonienne*, Paris: Payot, 1966; J. G. FICHTE, *Discours à la Nation Allemande*, Paris: Aubier-Montaigne, 1975; Wolf LEPENIES, The *Seduction of Culture in German History*, Princeton, Nova Jersey e Oxford: Princeton University Press, 2006 (https://www.scribd.com/book/232949266/The-Seduction-of-Culture-in-German-History); Karl A. SCHLEUNES, *The Twisted Road to Auschwitz. Nazi Policy toward German Jews*, 1933-1939, Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1990; Peter WATSON, *The German Genius. Europe's Third Renaissance, the Second Scientific Revolution, and the Twentieth Century*, Londres: Simon & Schuster, 2011. **A obra de Darwin** que mencionei é Charles DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres: The Folio Society, 1990. **Sobre a eugenia** consultar: Alison BASHFORD, «Population Politics since 1750», em Merry E. Wiesner-Hanks (org.) *The Cambridge World History*, vol. VII: J. R. McNeill e Kenneth Pomeranz (orgs.) *Production, Destruction, and Connection, 1750 – Present*, Parte I: *Structures, Spaces, and Boundary Making*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Edwin BLACK, *War against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Nova Iorque e Londres: Four Walls Eight Windows, 2003; Matthew CONNELLY, «The Cold War in the Longue Durée: Global Migration, Public Health, and Population Control», em Melvyn P. Leffler e Odd Arne Westad (orgs.) *The Cambridge History of the Cold War*, vol. III: *Endings*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; Marouf Arif HASIAN JR., *The Rhetoric of Eugenics in Anglo-American Thought*, Athens e Londres: The University of Georgia Press, 1996; Stefan KÜHL, *The Nazi Connection. Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Nova Iorque e Oxford: Oxford University Press, 1994; André PICHOT, *La Société Pure. De Darwin à Hitler*, Paris: Flammarion, 2000; Lothrop STODDARD, *The Revolt against Civilization. The Menace of the Under Man*, Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1922; Sheila Faith WEISS, *The Nazi Symbiosis. Human Genetics and Politics in the Third Reich*, Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2010. **Sobre o estatuto racial dos italianos nos Estados Unidos** consultar Thaddeus RUSSELL, *A Renegade History of the United States*, Londres etc.: Simon & Schuster, 2011. **Sobre os portugueses como brancos honorários**, as declarações da socióloga Margot Delon encontram-se citadas em Mickaël CORREIA, «Dans l'Enfer des Grands Bourgeois du Nord: Des Femmes de Ménage Portugaises Témoignent», *Médiapart*, 15 de Agosto de 2020 (https://www.mediapart.fr/journal/france/150820/dans-l-enfer-des-grands-bourgeois-du-nord-des-femmes-de--menage-portugaises-temoignent?onglet=full). **Sobre os brancos de pele escura** ver Jean P. DORESSE, «Ethiopia, History of», *The New Encyclopaedia Britannica*, 15ª ed., Macropaedia, Chicago etc.: 1979, vol. 6, pág. 1006. **Sobre os brancos não-brancos** consultar: Louis-Ferdinand CÉLINE, *Bagatelles pour un Massacre*, Paris: Denoël, 1937; id., *Les Beaux Draps*, Paris: Nouvelles Éditions Françaises, 1941; id., *L'École des Cadavres*, Paris: Denoël, 1942; Houston Stewart CHAMBERLAIN, *La Genèse du XIXme Siècle*, 2 vols., Paris: Payot, 1913; Annick DURAFFOUR e Pierre-André TAGUIEFF, Céline, la Race, le Juif. *Légende Littéraire et Vérité Historique*, [Paris]: Fayard, 2017; Adolf HITLER, Mein Kampf, Londres: Pimlico, 1995; Maria-Antonietta MACCIOCCHI, «Les Femmes et la Traversée du Fascisme», em É*léments pour une Analyse du Fascisme. Séminaire de Maria-A. Macciocchi, Paris VIII – Vincennes, 1974-1975*, 2 vols., Paris: Union Générale d'Éditions (10/18), 1976; Anne QUINCHON--CAUDAL, *Hitler et les Races. L'Anthropologie Nationale-Socialiste*, Paris: Berg International, 2013; Alfred ROSENBERG, *Le Mythe du XXe Siècle. Bilan des Combats Culturels et Spirituels de Notre Temps*, Paris: Avalon, 1986, mas é preferível esta tradução: *The Myth of the Twentieth Century. An Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of Our Age*, aqui (https://archive.org/details/TheMythOfThe20thCentury). **Sobre o edital de 2019 do SiSU** ver aqui (https://www1.folha.

uol.com.br/cotidiano/2020/07/jovem-e-expulso-da-usp-por-fraudar-cotas-raciais-e-sociais-em-1o-julgamento--da-historia-da-universidade.shtml).

Acesse o site e acompanhe a discussão desse artigo

Outra face do racismo:
4) o mito do eurocentrismo

Os racistas não se dedicam fundamentalmente a inventar raças, mas a hierarquizá-las, e para afirmarem a supremacia da sua raça precisam de outra. Defendendo que não era o povo a falar a língua, mas a língua a fazer falar o povo, Fichte opunha aos alemães, que se tinham mantido fiéis à sua língua originária e por isso podiam pensar com criatividade, os franceses, que haviam adoptado o latim, o que os condenava à esterilidade do pensamento. Uma língua morta não podia fazer falar um povo, porque já nada tinha para dizer. Também Friedrich von Schlegel pretendeu que os povos que usavam línguas mortas ficavam desprovidos de faculdades criativas. O mesmo desejo de enaltecer a própria raça orientou a vertente biológica do racismo. Os eugenistas anglo-saxónicos situaram no cimo da hierarquia não simplesmente os brancos enquanto entidade genérica, mas eles próprios, os anglo-saxões, definidos como raça superior. O nacional-socialismo germânico trouxe uma nova complexidade e opôs à raça superior (a raça nórdica) uma sub-raça (os eslavos) e uma anti-raça (os judeus).

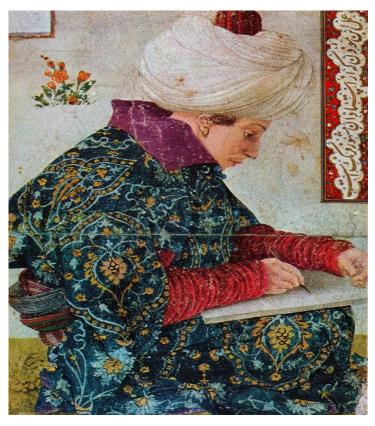
Do mesmo modo os cultores do identitarismo étnico, para afirmarem a sua superioridade, precisam de um espelho que lhes inverta a imagem. Para eles o eurocentrismo é uma categoria indispensável porque a proliferação de identidades, parcialmente sobreponíveis e sempre conflituais, só obtém alguma coerência através da oposição a um inimigo comum, o eurocentrismo, a única identidade réproba. O eurocentrismo, porém, é um mito que não corresponde aos factos históricos, porque na Europa havia três áreas culturais distintas, e nenhuma delas se restringia ao continente europeu, integrando-se em geografias mais vastas.

«Desde tempos imemoriais», afirmou Jacob Burckhardt nos meados do século XIX, «o Mar Mediterrâneo conferiu às nações estabelecidas nas suas costas impulsos mentais diferentes dos que guiavam os povos do Norte». A civilização grega e a romana, vulgarmente consideradas a matriz da Europa, na realidade foram mediterrânicas e não europeias. E foram-no em sentido lato, visto que a Grécia assimilou conhecimentos não só do Egipto, mas igualmente da Babilónia. «Muitos dos hábitos mentais mais familiares no Ocidente», observou Julian Bell, artista e historiador da arte, «têm afinal origem nos sumérios». O império de Alexandre aproveitou aquela rede de relações e chegou mais longe, porque levou à Índia a sabedoria grega e, em sentido inverso, trouxe para o Mediterrâneo elementos do pensamento indiano. O império romano ampliou a área de influências recíprocas, continuando a ter como centro o Mediterrâneo. Era esta a encruzilhada do mundo.

Depois, apesar da ruptura religiosa provocada pela difusão do islamismo, a área cultural mediterrânica não se desfez, graças ao movimento de traduções para a língua árabe ocorrido no califado abássida a partir dos meados do século VIII e que culminou no primeiro terço do século seguinte sob o califa al-Ma'mūn. De um lado traduziram-se originais gregos e do outro, textos em sânscrito e em persa. Aliás, como os abássidas estiveram particularmente ligados à cultura persa, as relações transmediterrânicas ampliaram a abrangência, considerando ainda que o contacto dos muçulmanos com a Índia alterou as noções de matemática a sul e depois a norte do Mediterrâneo. E além de a conquista berbere e árabe da península ibérica ter contribuído para acentuar a influência do islamismo sobre a cristandade europeia, deve também mencionar-se o judaísmo ibérico como ponte entre as correntes filosóficas em curso na cultura islâmica e o novo pensamento filosófico que despontava além-Pirenéus. Basta recordar que se situava em Córdova uma das maiores bibliotecas do mundo muçulmano.

Quando, a partir do século XII, se iniciou o movimento de traduções para o latim das obras filosóficas e científicas difundidas no mundo islâmico, a cristandade ocidental não só voltou a conhecer a filosofia e a ciência gregas, mas ampliou o âmbito geográfico das suas inspirações. Richard Fletcher considerou que «este foi um dos pontos de inflexão na evolução intelectual da humanidade» e Jim Al-Khalili, cientista e divulgador da ciência, de origem iraquiana, afirmou que «a revolução científica na Europa dos séculos XVI e XVII não poderia ter ocorrido sem os numerosos progressos feitos no mundo islâmico medieval». Um académico marroquino e historiador da filosofia, Mohamed Ábed Yabri, uma das grandes figuras do mundo árabe contemporâneo, colocou o acento tónico no outro lado ao escrever que «é precisamente o papel de medianeiro entre a cultura grega e a cultura moderna (europeia) que define o valor dos árabes».

Aquela linha de continuidade incluiu como articulação principal uma civilização não europeia, o Islão; mas não todo o Islão, ou não homogeneamente. Retomando uma problemática suscitada por Yabri, gostaria de proceder a uma história em se, uma experiência conceptual à maneira da física. Imaginemos como evoluiria a filosofia ocidental se a distribuição geográfica das filosofias islâmicas tivesse sido a inversa e se na Andaluzia ou no Maghreb tivesse vivido ibn Sīnā (Avicena) e não ibn Rushd (Averroes). «Adoptar o espírito averroísta implica uma ruptura radical com o espírito oriental, gnóstico e obscurantista de Avicena», escreveu Yabri, observando ainda que «os europeus dedicavam-se a viver a história precisamente por terem recebido de nós o averroísmo». «Cabe insistir no carácter matemático e racionalista do pensamento de Averroes», sublinhou ele, para concluir que, enquanto os árabes seguiram o rumo de ibn Sīnā e se afastaram do racionalismo, a Europa pôde abrir caminho ao racionalismo histórico e científico porque aprendera a lição de ibn Rushd. Todavia, não é menos certo que os europeus sofreram igualmente a influência do misticismo oriental que inspirou ibn Sīnā, pois o neoplatonismo desenvolveu-se na área muçulmana e daí passou para o Ocidente.

Esta rede de relações perdurou nos séculos seguintes. No prefácio à edição de 1972 de uma das suas obras mais conhecidas, Fernand Braudel sublinhou «a unidade e a coerência da região mediterrânica», acrescentando que mantinha «a firme convicção de que o Mediterrâneo turco vivia e pulsava ao mesmo ritmo que o cristão». Braudel acumulou provas da unidade cultural, política e económica do Mediterrâneo, e já no século anterior Burckhardt destacara «a influência que a civilização árabe exercera, na Idade Média, sobre a Itália e sobre todo o mundo culto», uma influência que persistiu nas cidades italianas do Renascimento tanto no plano da religião e da astrologia como no dos sistemas administrativos. O facto de as cidades italianas recorrerem umas contra as outras à aliança turca é a prova final de que acima das divisões religiosas prevalecia a unidade cultural. Nem sequer se tratou de fugazes jogos diplomáticos, porque o sultão, além de califa do Islão, considerava-se ainda herdeiro do império romano. Duas décadas e meia depois de os turcos terem conquistado Bizâncio, quando o pintor Gentile Bellini foi convidado para trabalhar na corte do sultão, não se limitou a levar consigo a arte italiana, mas aprendeu também a arte islâmica, como se vê, por exemplo, pelo seu Escriba Sentado. Reciprocamente, esta obra foi tão bem aceite pelo mundo islâmico que existem várias cópias e variantes persas.

Gentile Bellini, Escriba sentado (c. 1479-1480)

A cultura intelectual na cristandade medieval e renascentista integrou a lição da cultura islâmica porque a vida económica e política do Mediterrâneo constituiu uma unidade, desde o sul da Europa até à Pérsia e desde o Maghreb até ao Mar Negro. Mencionar a este respeito uma Europa é anacrónico, mas a crítica factual ao mito do eurocentrismo deve ir mais longe, pois o grande obstáculo à unificação europeia foi precisamente a atracção exercida pela área cultural mediterrânica. «A Europa», definiu Braudel, «é a própria diversidade», e este historiador considerou que «o Mediterrâneo, graças à profunda influência que exerceu sobre a Europa meridional, contribuiu em grande medida para impedir a unidade daquela Europa que atraíra para as suas margens e depois dividira em seu benefício». Assim, a Europa era uma entidade geográfica, mas não cultural. Uma parte dessa entidade geográfica que não se submetera à atracção do Mediterrâneo tendia para o nordeste, através do Báltico, e para o leste, pela rota das estepes até aos confins da China. E a parte restante, através do oceano, tendia para o norte, dando alguma continuidade ao que outrora havia sido a cultura celta. A Europa dos críticos ao eurocentrismo não existiu.

***

Situada no centro do continente e cindida por aquelas três áreas, a França comprovava a inexistência de qualquer unidade cultural europeia. O Mediterrâneo, a área de atracção mais poderosa, conferiu ao sul da França o carácter que ainda hoje ali subsiste. A França do Norte e do Leste era atraída pelas grandes rotas continentais. E no noroeste bretão, mal integrado no resto do país, perdurava a tradição gaélica e celta.

Cruzada com esta divisão cultural havia outra, porque a estratificação social era entendida como uma cisão racial. A historiografia francesa da segunda metade do século XVII atribuíra à nobreza uma ascendência franca, entroncando-a na raça dos conquistadores, enquanto a plebe descenderia dos gauleses, a raça conquistada. Escrevendo no primeiro quartel do século seguinte, Henri, conde de Boulainvilliers, recorreu a esta concepção para defender os privilégios da nobreza tradicional contra as pretensões do absolutismo, que ele considerava um regime próprio de escravos, decorrente da noção romana de imperium, enquanto caberia à nobreza restaurar a liberdade aristocrática dos germanos. A verdadeira nobreza, argumentava Boulainvilliers, não era concedida pela boa vontade do monarca, mas provinha do sangue que corria nas veias dos descendentes dos francos, mentalmente superiores aos gauleses.

Em 1789, Sieyès deu a esta genealogia consequências imprevistas, apelando para a desforra dos gauleses sobre os francos, e no célebre panfleto que marca a fase inicial da Revolução Francesa, Qu'est-ce que le Tiers État?, ele perguntou por que motivo a plebe «não mandaria de regresso para as florestas da Francónia todas essas famílias que conservam a louca pretensão de descenderem da raça dos Conquistadores e de terem herdado direitos de conquista». Na mesma perspectiva Saint-Simon ergueu-se contra o facto de os descendentes dos francos continuarem a deter o exclusivo da força política, enquanto a força económica cabia já aos descendentes dos gauleses. E Augustin Thierry, a quem Saint-Simon chamara «filho adoptivo» numa publicação de 1817, argumentou que, se a Revolução se devera ao Tiers État, herdeiro das antigas comunas urbanas onde — a crer na historiografia daquela época — haviam encontrado asilo os servos, descendentes da raça vencida, então «nós chegamos ao termo final de uma conquista que nos cumpre revogar». Na verdade, Thierry foi mais longe e denunciou «o emprego de uma fraseologia» que «substitui a ideia de classes e ordens pela ideia de povos diversos» e «aplica à luta das classes inimigas ou rivais o vocabulário pitoresco da história das invasões e das conquistas».

Esta inversão dos termos reforçou o mito. Na primeira metade do século XIX o conde de Montlosier lembrou à plebe que ela jamais poderia apagar as suas origens raciais, tal como as origens raciais da nobreza lhe confeririam inevitavelmente o carácter de elite. E Guizot apresentou a Revolução Francesa como o recomeço da guerra mais do que milenária entre dois povos que, apesar de reunidos no mesmo país, se haviam mantido estrangeiros — os francos e os gauleses, conquistadores e conquistados, senhores e servos. Já Joseph de Maistre se mostrara apreensivo com o facto de os francos serem menos numerosos do que os gauleses. Entre-

tanto, o tema viria a encontrar repetidamente eco na grande obra de Balzac, que num dos seus romances pôs um personagem imaginário, o velho marquês d'Esgrignon, a lastimar, perante o sucesso da revolução de Julho de 1830: «Os gauleses triunfam!».

Não existia uma cultura europeia, não só porque o continente se repartia por três áreas culturais, cada uma abarcando mais longe do que a Europa, mas ainda porque à população que habitava o país central do continente eram atribuídas origens raciais opostas.

***

Ao longo do século XIX a diversidade no continente europeu foi absorvida e integrada numa cultura unificada, mas essa não era uma cultura europeia, era já a cultura de vocação mundial promovida pelo capitalismo [*]. Na primeira parte deste ensaio eu escrevi que o carácter universal da civilização não nasceu com o capitalismo e que muito antes de se ter constituído uma economia global já a cultura existia num âmbito universal. Mas o capitalismo não se limitou a servir de quadro a uma evolução humana comum ou a veicular transferências culturais e desde a sua génese suscitou uma fusão criativa das diversas culturas, numa dinâmica que começou no continente europeu e depressa se ampliou aos outros continentes. Não se tratou de uma liquidação ou simples apropriação de culturas, mas de uma assimilação e integração que gerou algo sem precedentes, uma nova cultura de projecção global. A cultura capitalista não é eurocêntrica, não só porque o espaço europeu não estava culturalmente unificado, mas também porque esta nova cultura nasceu mundializável.

Até ao final do século XVIII, quando começou a desenvolver-se o racismo linguístico germânico, mas sobretudo até à segunda metade do século XIX, quando se difundiu a eugenia, as sociedades europeias não eram racistas no sentido moderno da palavra, não atribuíam uma cultura a um grupo biológico nem deduziam desse grupo uma cultura. No final do primeiro terço do século XVII mais de 15% da população de Lisboa era formada por escravos negros e, ao vê-los, um frade capuchinho exclamou: «Os seus corpos são bem feitos e mais formosos do que os dos brancos, e um negro nu é mais belo do que um branco com roupa».

Só numa metrópole era então possível que aquele esteta vivesse, porque o racismo biológico não nasceu nas metrópoles, mas nas sociedades coloniais das Américas. E não foi o escravismo, por si só, a suscitar esse racismo como efeito colateral, porque se tratava de um sistema demasiado vasto e multímodo para ser responsável por um fenómeno histórico específico. Quase todas, se não todas, as sociedades sedentárias organizadas em Estados praticaram o escravismo, sem no entanto conceberem um racismo biológico.

No caso específico do continente africano o escravismo era generalizado e os europeus só ocasionalmente foram caçadores de escravos, sendo fundamentalmente compradores de escravos, adquiridos aos mercadores e potentados esclavagistas nativos. Aliás, com o tráfico humano através do Atlântico combinavam-se as exportações africanas de escravos através do Índico e pelas rotas trans-saharianas, que atingiam um volume notável e não diziam respeito às colónias europeias. A grande alteração provocada pelo tráfico no Atlântico consistiu em incrementar as capturas ou compras de escravos pelos soberanos e mercadores africanos, para os venderem aos traficantes europeus. Um exemplo é o Império Lunda nos séculos XVII e XVIII, estabelecendo redes de comércio transcontinentais que lhe permitiram abastecer a exportação de escravos para as colónias nas Américas. Este processo reforçou a importância social e política dos mercadores africanos activos nas rotas interiores, que enriqueciam pelo tráfico e ao mesmo tempo organizavam forças militares destinadas à caça humana. Na bacia do Baixo Congo, por exemplo, surgiu uma associação de mercadores-guerreiros unidos por um culto religioso e interessados pela aquisição de escravos destinados à exportação ultramarina. Vendendo milhões de cativos aos traficantes europeus, os potentados e comerciantes africanos reforçaram o seu poderio económico e político e obtiveram as divisas necessárias para a importação de produtos oriundos da Europa. A difusão do escravismo nas colónias americanas esteve sempre ligada ao reforço das elites nativas em África. Depois, quando o conteúdo do comércio transatlântico foi alterado pelo cancelamento do tráfico humano, as

sociedades africanas aumentaram a sua própria procura de escravos, destinados a produzir e transportar em África os bens requeridos pelo novo tipo de exportações. Calcula-se que em muitas regiões africanas, no final do século XIX, o número de escravos se situasse entre 1/4 e 1/2 da população total.

Ora, se o racismo biológico se devesse simplesmente ao escravismo ele teria uma existência milenária, com fundas raízes na África negra. O responsável inicial pelo novo racismo foi o modelo de sociedade fundado nas colónias americanas, com um tipo específico de escravismo, organizando grandes grupos de trabalho para a produção em massa de matérias-primas destinadas ao mercado mundial. Talvez este sistema tivesse sido inaugurado no século XIV em Creta e Chipre submetidos à soberania veneziana, mas foi no outro lado do Atlântico que se desenvolveu. Todavia, o racismo biológico nas colónias americanas manteve-se num plano empírico, sem pretensões intelectuais ou científicas. E como se tratava de áreas periféricas, que não exerceram influência sobre a cultura das metrópoles, os letrados e os cientistas europeus puderam interessar-se pelos novos espaços, sem que essa curiosidade os levasse a absorver as ideias dos colonos.

Para que o racismo biológico se divulgasse na Europa foi necessário que as metrópoles se empenhassem directamente na colonização, o que só veio a suceder a partir de meados do século XIX. Mas esta acção das metrópoles acompanhou o movimento de abolição da escravatura, pois o objectivo das empresas coloniais era o desenvolvimento do capitalismo e precisavam para isso de criar uma classe de proletários assalariados.

***

Numa primeira fase, as autoridades coloniais e os agentes das empresas estabelecidas nas colónias preocuparam-se mais em aniquilar as culturas nativas do que em assimilá-las e criar algo de novo com elas. André Gide resumiu a questão numa frase lapidar, ao escrever que «quanto menos inteligente é o branco, mais o negro lhe parece estúpido». Foi assim que se criou a base empírica para o racismo biológico, e nas metrópoles as Sociedades de Geografia reproduziram aquela hierarquização racial e aquela biologização da cultura, coadjuvadas pela eugenia.

Ao mesmo tempo, porém, ocorreu um movimento em sentido contrário e iniciou-se nas metrópoles a recolha e a classificação sistemática de monumentos e artefactos culturais de outras civilizações. A expedição de Bonaparte ao Egipto deveu-se a muitos motivos, principalmente ao desejo de ampliar a um vasto âmbito geográfico a luta da República Francesa contra a Inglaterra e, acessoriamente, às manobras do jovem general contra o Directório. Mas aquela expedição salientou-se ainda por outra razão. É que pela primeira vez uma campanha militar foi também um empreendimento científico, com o propósito de registar e estudar culturas alheias. Cientistas e artistas pertencentes às mais reputadas instituições parisienses de ensino e pesquisa, incluindo astrónomos, geómetras, químicos e físicos, zoologistas, botânicos, mineralogistas, economistas, arqueólogos, entre eles figuras que ainda hoje marcam a história da ciência, mas também pintores e compositores, cento e sessenta e sete pessoas no total, acompanharam a expedição, e a eles se deve muito do que hoje se conhece acerca do Egipto e do seu passado.

De então em diante o desejo de compreender as outras culturas não esmoreceu, e se nenhum grupo de cientistas teve a dimensão daquele que Bonaparte levou consigo, o certo é que as iniciativas se multiplicaram e diversificaram. Pela primeira vez na história da humanidade, um centro que se considerava detentor da civilização, em vez de mostrar desprezo pela cultura dos bárbaros, procurava estudá-la e aprender com ela. Ao contrário do que pretendem hoje os nacionalistas e os seus sucessores identitários, na maioria dos casos não se tratou de pilhagem, porque os monumentos e artefactos recolhidos pelos eruditos europeus e, depois, norte-americanos eram desprezados pelos povos que os haviam criado, ou tinham mesmo caído no esquecimento. À arte e às artes aplicadas das sociedades que eram alvo da expansão capitalista foi atribuída a dignidade máxima que a cultura burguesa é capaz de conferir — a de figurar em museus. O capitalismo é, na história do mundo, o primeiro sistema a preocupar-se com a preservação dos monumentos. É uma preocupação contra-

ditória, porque os monumentos são aceites na forma que tinham antes de o capitalismo se iniciar, quaisquer que fossem as alterações entretanto sofridas, só se considerando apócrifo o que veio depois. Mas esta aura conferida pela cultura capitalista envolveu tanto as relíquias da Europa como as dos outros continentes.

Houve precursores, e é raro que os não haja. Em 1520, Dürer manifestou no seu diário uma encantada surpresa perante os despojos artísticos provenientes da conquista do império azteca: «Em toda a minha vida nunca vi nada que me alegrasse tanto o coração. Porque vi ali prodígios de arte e fiquei maravilhado com a criatividade subtil de povos em terras estranhas. Na verdade, não consigo exprimir tudo o que me fizeram pensar».

Mas este apreço não contribuiu para inspirar novos rumos à obra de Dürer, e é a influência nas próprias realizações estéticas que me importa aqui destacar. A partir da segunda metade do século XIX todo o vanguardismo teve uma componente de exotismo. O Modernismo assimilou a lição da pintura japonesa e das perspectivas chinesas, e da arte das ilhas do Pacífico no final desse século, para depois, nos primeiros anos do século XX, se abrir inteiramente à escultura africana e um pouco mais tarde à escultura e também à tecelagem dos índios das Américas. E não só acolheu e repensou esteticamente o visível, mas ainda o que durante milénios havia permanecido oculto, porque a arqueologia trouxe o impacto de artes esquecidas. Nos cem anos que ligaram os meados do século XIX aos meados do século XX não houve na Europa uma estética de vanguarda que não resultasse também de uma reflexão criativa sobre a estética das outras civilizações.

Em sentido inverso, as formas artísticas praticadas na Europa influenciaram a arte do Japão, depois de alguns povos africanos, mais tarde da China. O vanguardismo estético nasceu num choque entre a tradição europeia e as tradições de outros povos, e foi assim que se forjou uma arte nova, que pela primeira vez na história nasceu como uma arte mundial. Aliás, o mesmo sincretismo ocorreu no plano religioso, com a renovação do misticismo e do espiritualismo.

***

Concluindo, a relação do capitalismo com as culturas dos outros povos foi atravessada inicialmente por duas correntes antagónicas. Numa, localizada nas colónias e nos países penetrados pelo imperialismo, as culturas locais foram subestimadas. Noutra, centrada nas metrópoles, as culturas exóticas foram enaltecidas e, posteriormente, foram assimiladas num processo de que resultou a criação de formas novas. Estas duas correntes opostas entraram em choque ao longo da segunda metade do século XIX e da primeira metade do século XX. Mas foi a tendência incorporada pelas vanguardas estéticas que acabou por triunfar e ditou o comportamento posterior de políticos e empresários, de cientistas e filósofos, desmentindo a noção de eurocentrismo e contrapondo-lhe a globalização.

O triunfo da corrente globalizante provém da conjugação de dois movimentos. Do lado imperialista, resultou da abertura manifestada pelas vanguardas artísticas e culturais à cultura e à arte de outros povos. Do lado dos povos que sofriam o imperialismo, resultou da compreensão de que, para lhe resistir, tinham de adoptar a modernidade. O imperialismo procurara modernizar apenas alguns aspectos das sociedades para onde se expandira, especialmente difundir as relações de trabalho proletárias e abolir o escravismo e outras formas acaicas, mas ao mesmo tempo levantara obstáculos a uma modernização que convertesse essas sociedades em centros autónomos de acumulação de capital. Completar este processo foi o objectivo das lutas anti-imperialistas, desde os primeiros modernizadores disseminados no Império Otomano no final do século XIX, passando pelo Movimento do Quatro de Maio de 1919 na China, até finalmente às lutas pela independência na África do terceiro quartel do século XX. Foi assim que se formou a cultura mundial em que hoje vivemos. Para esta globalização foi tão decisivo o expansionismo capitalista das metrópoles como foi a acção modernizadora dos povos que sofriam os limites impostos pelo colonialismo. A globalização deve-se a este duplo processo.

Perversamente, os progressos que a classe trabalhadora e a esquerda conseguiram originar e sustentar, e de que os movimentos anticoloniais foram um agente activo, são agora denegridos como eurocêntricos pelos cultores das identidades. Nada podia revelar melhor o carácter reaccionário do identitarismo étnico, que renega o passado das lutas anticoloniais.

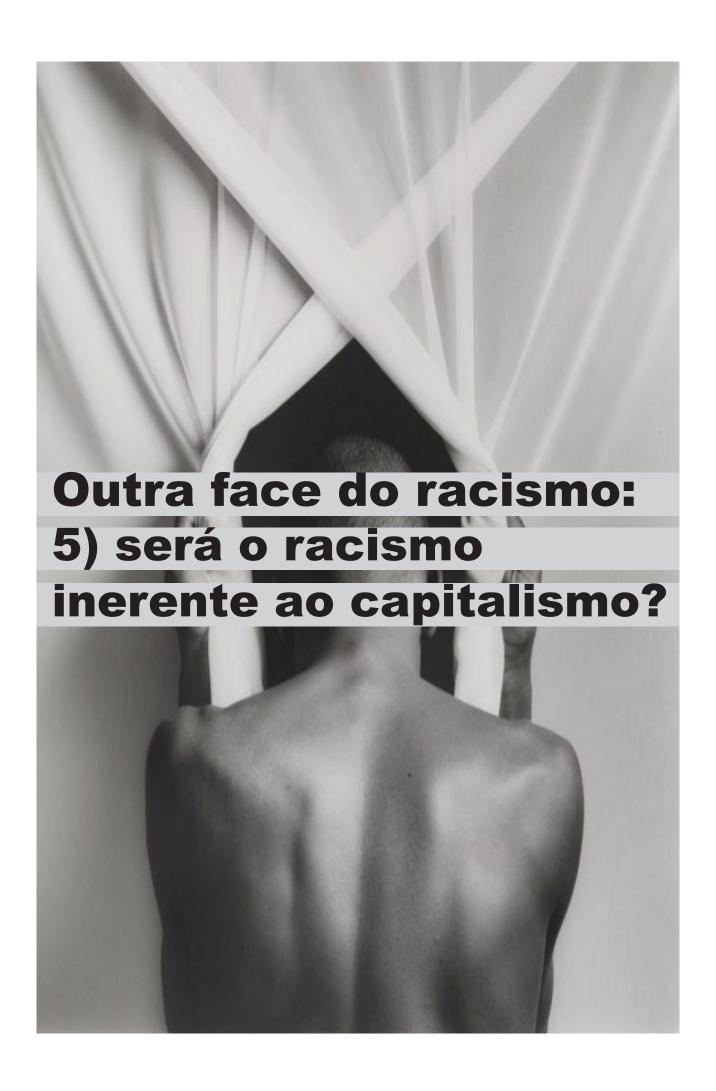
[*] Num contexto de história comparada, é indispensável explicar o que entendo por capitalismo. O capitalismo assenta num sistema de organização da força de trabalho em que aqueles que controlam o seu próprio tempo de trabalho, ou participam neste controle, e simultaneamente controlam o tempo de trabalho alheio constituem as classes exploradoras (burgueses e gestores) e aqueles que não controlam o seu próprio tempo de trabalho nem o tempo de trabalho alheio constituem a classe explorada (trabalhadores). Este sistema de organização remodelou a sociedade à sua imagem e sobre ele fundou um modo de produção. Por isso o tempo é a substância do capitalismo (ver encurtador.com.br/hxDR3). Nesta definição, o capitalismo começou a desenvolver-se em áreas reduzidas da Grã-Bretanha e do norte e leste da França na segunda metade do século XVIII e no começo do século XIX, expandindo-se a partir de então a uma velocidade crescente e abrangendo regiões cada vez mais vastas. Considero errónea a designação de capitalismo comercial, que numerosos autores aplicam ao mercantilismo. O capital, no modo de produção capitalista, não é uma soma de dinheiro nem um volume de bens, é o domínio sobre uma relação de trabalho. O volume de bens é o resultado material desse domínio e a soma de dinheiro é o seu símbolo. Aliás, o dinheiro é sempre uma forma simbólica que permite a articulação de relações sociais, e por si só a existência de dinheiro não deixa presumir quais sejam as relações sociais que ele articula. Por isso o dinheiro existe desde há vários milénios e numa pluralidade de sistemas económicos.

Bibliografia

Quanto à oposição linguística e racial entre os alemães e os franceses, consultar: J. G. FICHTE, Discours à la Nation Allemande, Paris: Aubier-Montaigne, 1975; Léon POLIAKOV, *Le Mythe Aryen. Essai sur les Sources du Racisme et des Nationalismes*, Paris: Calmann-Lévy, 1971. *Sobre a hierarquia racial do nacional-socialismo*, em comparação com a eugenia clássica, remeto para o capítulo 2 da Parte 4 da minha obra *Labirintos do Fascismo. Na Encruzilhada da Ordem e da Revolta*, 3ª versão, 2018, por exemplo aqui (https://bit.ly/3LDNbrb). **Para a crítica à noção de eurocentrismo** consultar: Jim AL-KHALILI, Pathfinders. *The Golden Age of Arabic Science*, Londres: Penguin, 2012; Julian BELL, *A Mirror of the World. A New History of Art*, Londres: Thames & Hudson, 2007; Martin BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, New Brunswick, Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987; Fernand BRAUDEL, T*he Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 3 vols., Londres: The Folio Society, 2000; Jacob BURCKHARDT, *The Civilisation of the Renaissance in Italy. An Essay,* Londres: The Folio Society, 2004; Richard FLETCHER, Moorish Spain, Londres: Phoenix, 2001; John KEAY, Sowing the Wind. *The Seeds of Conflict in the Middle East,* Londres: The Folio Society, 2016; Mohamed Ábed YABRI, *El Legado Filosófico Árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas Contemporáneas*, Madrid: Trotta, 2016. **Sobre o mito racial franco e gaulês** consultar: Jacques BARZUN, *Race: A Study in Superstition*, Nova Iorque: Harper & Row, 1965; Franz BOAS, *The Mind of Primitive Man*, Nova Iorque: Macmillan, 1938; Jean Pierre FAYE, *Théorie du Récit. Introduction aux Langages Totalitaires. Critique de la Raison — l'Économie — Narrative*, Paris: Hermann, 1972; Léon POLIAKOV, Le Mythe Aryen. *Essai sur les Sources du Racisme et des Nationalismes*, Paris: Calmann-Lévy, 1971. Esse mito encontra-se em BALZAC, *La Comédie Humaine*, ed. org. por Pierre-Georges Castex, 12 vols., [Paris]: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1976-1981, nas obras seguintes: *Le Cabinet des Antiques; Les Paysans; Le Médecin de Campagne; Historique du Procès auquel A Donné Lieu «Le Lys dans la Vallée»*. A expressão do marquês d'Esgrignon encontra-se em *Le Cabinet des Antiques*, op. cit., vol. IV, pág. 1096. A **exclamação do frade capuchinho** encontra-se em Fernand BRAUDEL, op. cit., vol. I, pág. 304. *Sobre a aquisição e exportação de escravos pelos soberanos e mercadores africanos* a bibliografia

é muito vasta e limito-me a indicar todos os capítulos da General History of Africa, vol. VI: J. F. Ade AJAYI (org.) *Africa in the Nineteenth Century until the 1880s*, Paris e Oxford etc.: UNESCO e Heinemann, 1989 e ainda um capítulo de síntese recente: Ray A. KEA, «Africa in World History, 1400 to 1800», em Merry E. Wiesner-Hanks (org.) *The Cambridge World History*, vol. VI: Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam e Merry E. Wiesner-Hanks (orgs.) *The Construction of a Global World, 1400 – 1800 CE, Parte I: Foundations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015. **Acerca do tipo de escravismo praticado em Creta e Chipre sob o domínio veneziano** remeto para a minha obra *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV*, 3 vols., Parte II: *Diacronia. Conflitos Sociais do Século V ao Século XIV,* Porto: Afrontamento, 1997 que pode ser consultada aqui (https://archive.org/details/poder-e-dinheiro-vol2-pronto/page/560/mode/2up). **A frase de Gide** encontra-se em André GIDE, Voyage au Congo, Paris: Gallimard, 1927 aqui (http://www.bouquineux.com/index.php?telecharger=627&Gide-Voyage_au_Congo). S**obre a expedição de Bonaparte ao Egipto** consultar Jacques BENOIST-MÉCHIN, *Bonaparte en Égypte ou Le Rêve Inassouvi,* Lausanne: La Guilde du Livre, 1966. **A anotação de Dürer a respeito da arte azteca** encontra-se reproduzida em Julian BELL, op. cit., pág. 181.

Acesse o site e acompanhe a discussão desse artigo

Outra face do racismo: 5) será o racismo inerente ao capitalismo?

Será que o racismo é inerente ao capitalismo? Parece-me que a questão deve ser formulada de outra maneira. Será o capitalismo incapaz de superar o racismo? Os partidários do identitarismo étnico consideram que a luta anti-racista seria, por si só, anticapitalista. No entanto, a elite da classe dos gestores parece hoje empenhada em abrir-se à diversidade étnica, tanto na administração dos principais organismos internacionais, nomeadamente o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, como na administração das maiores companhias transnacionais.

Para conhecer os projectos dos articuladores do capitalismo é útil a leitura das publicações da McKinsey, que ocupa o primeiro lugar na consultoria empresarial. Especialmente interessante para o tema deste ensaio é um artigo de 1 de Janeiro de 2015, Why Diversity Matters, cujas conclusões o Blog da McKinsey resumiu dizendo que «ele mostra a existência de uma relação significativa entre o desempenho das empresas e a diversidade étnica e de género das direcções das companhias». Note-se desde já que a diversidade diz apenas respeito às «direcções das companhias». Com efeito, é das elites administrativas que ali se trata. Por um lado, os autores de Why Diversity Matters não estavam optimistas e constataram que só em 22% das companhias britânicas os escalões superiores da administração («senior-leadership teams») reflectiam a composição demográfica da força de trabalho e da população do país, uma percentagem que descia para 9% no Brasil e 3% nos Estados Unidos. «Estes números», concluíram os autores, «evidenciam o trabalho que falta fazer». Noutros números, porém, eles encontraram razões para optimismo. «As nossas pesquisas mais recentes mostram que as companhias que, em termos de diversidade de género ou racial e étnica, se situam nos 25% de topo são mais propensas a ter receitas financeiras superiores às medianas nacionais no ramo». E a constatação inversa foi feita para as companhias com menor diversidade. É certo, reconheceram os autores, que uma correlação não equivale, por si só, a uma relação de causalidade, mas indica um rumo a seguir — «quando as companhias se esforçam por diversificar as chefias («to diverse leadership»), têm mais êxito». Chegámos assim ao cerne da questão da diversidade étnica nas empresas. Ela diz apenas respeito aos escalões superiores da administração, às chefias.

Os identitarismos étnicos servem para mobilizar o descontentamento das massas inferiorizadas pelo racismo em prol da ascensão social de uns poucos, quer graças ao status político adquirido na militância quer graças ao status universitário obtido através de medidas que facilitam o acesso ao ensino superior, ou graças aos dois processos em conjunto. Trata-se exclusivamente de uma recomposição das elites. Vejamos o resultado de cinco décadas de integração escolar nos Estados Unidos, a affirmative action, acção afirmativa, a mesma política que inspirou a Fundação Ford a orientar o movimento negro brasileiro para reivindicar a obtenção de quotas nas universidades.

Nos Estados Unidos a affirmative action foi instaurada por várias Ordens Executivas promulgadas entre 1961 e 1967. Ora, se em 1968 as famílias negras ganhavam cerca de 60% do que ganhavam as famílias brancas e detinham um património equivalente a menos de 10% do detido por uma família branca média, a situação não mudou. Nestas circunstâncias é utópico desejar uma integração escolar massiva, porque a diferença de rendimentos continua a suscitar a segregação habitacional. Sem conseguir promover as massas, a affirmative action, tal como as outras medidas similares, tem como único resultado a promoção de elites. É certo que mesmo a esse nível as diferenças se mantêm, e actualmente entre os 10% de afro-americanos mais ricos o património da família mediana corresponde a menos de 1/5 do património de uma família equivalente nos 10% de americanos brancos mais ricos. Adoptando outro critério, enquanto nos Estados Unidos mais de 15% das famílias brancas detêm hoje um património superior a um milhão de dólares, só cerca de 2% das famílias negras atingiram esse patamar. Mas este é o topo da pirâmide. Se baixarmos um pouco a vista, verificamos que o acesso a boas universidades explica que nos Estados Unidos a remuneração dos profissionais negros mais bem pagos tenha ascendido continuamente nos últimos cinquenta anos, enquanto a da maior parte dos trabalhadores negros declinou em termos reais.

O identitarismo étnico pretende legitimar-se afirmando que a ascensão de um maior número de pessoas dessa etnia aos escalões dirigentes na política e nos negócios teria como resultado a melhoria das condições

sociais e económicas das massas daquela etnia. Mas para desmentir o argumento basta recordar a história da África nos últimos setenta anos. Os movimentos anticoloniais promoveram elites nativas e deixaram as massas trabalhadoras na mesma situação. Se eu quisesse desdobrar esta simples frase numa cadeia de factos empíricos, teria de escrever em vários volumes uma história da África contemporânea, a tal ponto ela se confunde com a substituição das elites coloniais pelos dirigentes políticos da independência. Com a descolonização e a hegemonia alcançada pelas novas elites africanas, a clivagem económica entre estas elites e o resto da população copiou — aliás, utilizou como modelo — a antiga clivagem racial entre colonizador (branco) e colonizado (negro).

Talvez possa, então, resolver-se pela negativa a questão de saber se o racismo é intrínseco ao capitalismo, já que nos países africanos independentes o racismo teria desaparecido e, apesar disso, reproduziu-se a estratificação capitalista que existira na sociedade colonial.

***

Mas a questão deve ser colocada de novo ao verificarmos que depois das independências o racismo não desapareceu da África sub-sahariana, apenas mudou parcialmente de protagonistas.

Os albinos constituem um caso especial, porque lhes são atribuídos poderes mágicos, tanto positivos como negativos, na dualidade característica da simbologia religiosa. Pelo menos no Malawi e na Tanzânia as pessoas com albinismo são frequentemente assassinadas, para lhes cortarem partes do corpo e as usarem como talismã. E no Zimbabwe há quem esteja convencido de que ter relações sexuais com albinos cura a Sida (Aids). Em sentido contrário, porém, os albinos são vítimas de uma hostilidade e aversão muito generalizadas. Não se trata apenas de mitos com carácter sagrado e mágico, porque existe uma componente rácica e, distinguindo-se por uma pele clara, embora tendo uma fisionomia negróide, os albinos são frequentemente insultados como «brancos». Na primeira parte deste ensaio mencionei Chester Himes. Não o leiam, perturbar-vos-ia muito. Se já o que eu escrevo vos incomoda, imagino então Chester Himes! O seu romance The Heat's On é tecido em torno de um albino, não em África, mas no Harlem. Mas serão esses dois mundos tão diferentes? No entanto, devido à conotação religiosa e arcaica, o caso dos albinos é menos elucidativo do que muitos outros casos de racismo.

Com efeito, na África sub-sahariana independente têm sido tão frequentes e sistemáticos os confrontos entre grupos étnicos negros que pode considerar-se este tipo de racismo como um componente estrutural daquelas sociedades, e a sua análise confundir-se-ia com uma história da África contemporânea.

Um caso flagrante de continuidade do racismo é o Sudão, onde a elite, tanto económica como política, tem sido sempre composta por pessoas de pele mais clara e que empregam a língua árabe, enquanto os sudaneses de pele mais escura são marginalizados ou remetidos para situações sociais e económicas inferiores. Esta divisão corresponde ao passado histórico do país, quando caçadores de escravos, de proveniência árabe ou pelo menos oriundos do império islâmico, aprisionavam as populações negras e abasteciam o tráfico humano dirigido para o Egipto e para o Médio Oriente e a zona mediterrânica do Islão. Aliás, a capital, Khartoum, foi fundada há exactamente dois séculos como um dos mais activos mercados de escravos em toda a África, e ainda hoje os negros — ou as pessoas assim consideradas pelos outros sudaneses — são chamados pejorativamente «escravos». Mesmo os jornais recorrem com frequência a esta terminologia ofensiva.

Mas como um estudo detalhado dos conflitos raciais entre etnias negras na África independente está muito para além das possibilidades deste ensaio, cingir-me-ei a alguns pontos de referência.

Um artigo da autoria do Passa Palavra analisou os violentos conflitos raciais ocorridos na África do Sul, em Agosto e Setembro de 2019, entre trabalhadores negros autóctones e imigrantes negros, provocando reacções em cadeia na Zâmbia e na Nigéria. Aliás, esses confrontos situaram-se no seguimento de outros, em anos anteriores. Aquele artigo mostrou — e é um dos seus aspectos mais elucidativos — que os pretextos, os argumen-

tos e até a terminologia a que recorreram ambos os lados em nada diferiram do que encontramos nos conflitos raciais na Europa ou nas Américas. Tal como observou o Passa Palavra, «racismo e xenofobia não têm cor».

Depois disso, em vários países africanos repetiram-se os conflitos entre etnias negras, e limito-me aqui ao caso mais recente. Na Etiópia, nos últimos dias de Junho e no começo de Julho deste ano, o assassinato de um músico que gozava de grande popularidade no estado regional de Oromia levou a manifestações em que grupos de oromos atacaram violentamente pessoas de outras etnias e se confrontaram com as forças de segurança, resultando quase duzentas e cinquenta mortes. Subjacente aos acontecimentos está um clima de hostilidade em que os oromos, o maior grupo étnico, que compõem praticamente 1/3 da população, se consideram discriminados pelos outros grupos, menos numerosos, e acusam o primeiro-ministro, embora ele seja um oromo, de prosseguir uma política pan-etíope. Os oromos pretendem, em resumo, assegurar a supremacia racial, e com este objectivo já haviam ocorrido protestos massivos na Oromia entre 2014 e 2018.

Não se trata apenas de hostilidades, discriminações sistemáticas, no máximo confrontos que provocaram algumas dezenas de mortos, raramente centenas. A questão surge a outra luz quando se analisam os genocídios. Hoje a palavra emprega-se a torto e a direito, geralmente a torto, mas são verdadeiros genocídios que vou relatar.

O Rwanda e o Burundi, dois países com uma fronteira comum, são ambos habitados por duas etnias, os Hutus, agricultores, e os Tutsis, pastores. As fricções tradicionais entre estes povos são um eco tardio do que ocorrera em todo o mundo, por vezes numa escala supracontinental, quando as movimentações dos nómadas das estepes, criadores de gado, ditaram as expansões e contracções das sociedades agrícolas sedentárias nas regiões limítrofes da Ásia e da Europa. A esta pulsação Ibn Khaldûn dedicou uma das obras máximas da historiografia. Assim, já antes da independência ocorriam confrontos periódicos entre os Hutus e os Tutsis e, como ambas as etnias povoam os dois países, os conflitos ocorridos num lado repercutem-se no outro. Em 1962, os hutus do Rwanda atacaram os tutsis e mataram muitos milhares, obrigando à fuga de muitos outros milhares para um país vizinho. A resposta massiva ocorreu exactamente dez anos depois, no Burundi, quando, de cerca de 3 milhões de hutus, cerca de 100 mil foram mortos pelos tutsis e cerca de 150 mil tiveram de se expatriar. Inevitavelmente, o massacre levou os hutus do Rwanda a exercerem represálias contra os tutsis, que fugiram em massa para outros países. Foi entre eles que se formou a Frente Patriótica do Rwanda, à qual se juntaram muitos dos tutsis que haviam fugido em 1962. Em 1990 a Frente Patriótica, em que os tutsis detinham a hegemonia, invadiu o Rwanda, agravando as fricções entre as duas etnias, e nos meses de Abril a Junho de 1994 os extremistas hutus chacinaram os tutsis. Numa população total próxima, naquela época, de 8 milhões, cerca de 800 mil tutsis sem armas, de todos os sexos e idades, foram mortos por hutus, e enquanto 10% da população era assim massacrada, um número maior ainda de tutsis asilou-se em países vizinhos. Pouco depois, no final de Julho, a Frente Patriótica conseguiu a vitória definitiva e passou a controlar todo o país, o que por sua vez precipitou um êxodo de hutus. As outras chacinas de etnias africanas por etnias africanas, praticadas na África independente, empalidecem perante os genocídios do Rwanda e do Burundi, sobretudo se adicionarmos as vítimas de ambos os lados entre 1962 e 1994.

O facto de ter havido forças políticas nativas, assim como governos estrangeiros, no contexto da Guerra Fria e dos jogos de interesses posteriores, a aproveitarem os sucessivos massacres para as suas agendas próprias e a estimularem-nos não apaga o facto de muitas centenas de milhares de africanos, movidos por pretextos racistas, terem chacinado outras centenas de milhares de africanos. Ou será que devemos absolver Hitler e os campos de extermínio do Terceiro Reich invocando as injustiças do Tratado de Versailles e a ocupação franco-belga do Ruhr?

***

A questão de saber se o racismo é intrínseco ao capitalismo articula-se com outra, a de explicar por que motivo o capitalismo, até agora, nunca deixou de conjugar a mais-valia relativa (assente no aumento das qualificações dos trabalhadores e no aumento da produtividade do processo de trabalho) com a mais-valia absoluta (decorrente da estagnação das qualificações e da estagnação da produtividade).

A priori, poderia afirmar-se que o capitalismo não tem interesse em qualquer tipo de segregação que impeça a mobilidade social. A metáfora que compara a ascensão social ao acto de subir uma escada que desce está estafada, mas não deixa por isso de ser exacta. Sem essa mobilidade social ascendente — que é real quando comparada com o patamar anterior e ilusória quando comparada com o desejo de subir de classe — os trabalhadores não procurariam promover-se com novas qualificações. E sem esta requalificação permanente da força de trabalho não ocorreria o aumento da produtividade, que é o mecanismo motor do crescimento económico e, ao mesmo tempo, do aumento da exploração, ou seja, da mais-valia relativa.

Não me refiro agora aos obstáculos à diversidade étnica nas chefias e nos escalões superiores da administração, que tão apreensiva deixam a McKinsey. Refiro-me à mobilidade no interior da classe trabalhadora e à abertura de novos patamares de qualificação às etnias marginalizadas. Afinal, talvez não fosse alheio à preocupação de produtividade que sempre norteou Henry Ford o facto de ele ter adoptado relativamente ao assalariamento de negros uma orientação mais liberal do que as outras grandes companhias daquela época, a ponto de as colossais instalações fabris do Rouge terem sido as únicas no ramo automóvel onde os negros participavam em todas as operações e em todos os tipos de trabalho. Saltemos um século. Num livro recente, David Cote, que durante quinze anos foi o chief executive officer do conglomerado transnacional Honeywell, conta que, perante a resistência dos baixos escalões de gestores a diversificar a força de trabalho, mandava analisar estatisticamente a composição étnica da população nos locais onde estavam implantadas as fábricas da empresa e determinava que se orientassem assim os recrutamentos. David Cote considera que os efeitos foram positivos, mas experiências como esta continuam a ser pioneiras.

Recorrendo ao exemplo que sempre dou, comparemos dois países com populações equivalentes, o Haiti, com pouco mais de 11 milhões de habitantes, e a Suécia, com quase 10,5 milhões de habitantes. Ora, o capitalismo está interessado na Suécia, não no Haiti, como mostra a orientação seguida pelos investimentos externos directos. Medidos em milhões de dólares, os fluxos de investimentos externos directos para o Haiti tiveram um pico de 375 em 2017, em 2018 desceram para 105 e em 2019 para 75. Em comparação, para a Suécia os fluxos de investimentos externos directos, medidos igualmente em milhões de dólares, atingiram um pico em 2019, quando chegaram a 20.568, foram de 3.857 em 2018 e de 14.249 em 2017. Se os avaliarmos em stocks, medidos em milhões de dólares, os investimentos externos directos no Haiti foram de 95 em 2000, subindo para 625 em 2010 e para 1.925 em 2019. Na Suécia, nas mesmas datas, foram de 93.791, 352.646 e 339.543. Porquê, então, existe o Haiti, ou antes, por que motivo o Haiti, se não é rentável, não se transformou numa Suécia?

Assim, mantém-se a pergunta que inspirou o título deste artigo. Se aparentemente a mais-valia absoluta é indissociável da mais-valia relativa, será que o capitalismo, tal como antes gerou o nacionalismo e o racismo biológico, e gera hoje os identitarismos étnicos e sexuais, terá amanhã e sempre de gerar formas de exclusivismo e tribalismo?

Mas a questão é ainda mais ampla e profunda, porque nas últimas décadas, quando as manifestações colectivas explicitamente racistas se foram atenuando na prática e quando o anti-racismo adquiriu a hegemonia no campo ideológico, surgiram outras expressões de identitarismo. Na época em que vivemos, de transnacionalização económica e globalização cultural, o identitarismo é uma transposição do nacionalismo. Todos os vícios do nacionalismo se reproduzem no identitarismo, agravados por outro vício, já que as nações param nas fronteiras, mas os identitarismos não param nunca e tendem a multiplicar-se. A série LGBT é tão ilimitada que agora ostenta um fim provisório com o sinal +.

A questão de saber se o racismo é inerente ao capitalismo deve ser colocada de outro modo. Será que os identitarismos são inerentes ao capitalismo? De certa maneira, a resposta está indicada na própria formulação do problema, porque o capitalismo subsistirá enquanto os trabalhadores não estiverem social e politicamente unidos para o derrubar. Enquanto os trabalhadores se limitarem a ser uma classe no plano económico (reunindo todos os que alienam o controle sobre o seu próprio tempo de trabalho na relação de exploração da mais-valia), mas sem conseguirem comportar-se como uma classe no plano social e político, o capitalismo permanecerá sólido. O fraccionamento dos trabalhadores é a condição da firmeza do capitalismo. Os identitarismos — étnicos, incluindo o nacionalismo, de cor de pele ou sexuais — são a grande contribuição da esquerda para a solidez do capitalismo.

Iniciei este ensaio citando Ralph Wiley, um jornalista negro que se insurgiu contra quem «considere vantajoso cercar de muros as propriedades universais da humanidade, convertendo-as em domínios tribais exclusivos». Cheguei ao fim e fecho o círculo: Só conseguiremos ultrapassar o capitalismo quando criarmos uma sociedade daltónica.

Bibliografia

Quanto à McKinsey, o trecho do Blog de 26 de Janeiro de 2015 encontra-se aqui (https://www.mckinsey.com/about-us/new-at-mckinsey-blog/the-many-faces-of-diversity). O artigo de Vivian HUNT, Dennis LAYTON e Sara PRINCE, «Why Diversity Matters», *McKinsey*, 1 de Janeiro de 2015 encontra-se aqui (https://www.mckinsey.com/business-functions/people-and-organizational-performance/our-insights/why-diversity-matters). **Sobre os resultados da affirmative action nos Estados Unidos** ver *The Economist* de 9 de Julho de 2020 aqui (https://www.economist.com/leaders/2020/07/09/the-new-ideology-of-race) e aqui (https://www.economist.com/briefing/2020/07/09/segregation-still-blights-the-lives-of-african-americans), e de 22 de Agosto de 2020 (https://www.economist.com/united-states/2020/08/22/americas-black-upper-class-and-black-lives-matter). **Sobre a situação dos albinos em África** ver um artigo da *Associated Press* de 13 de Junho de 2020 (https://news.yahoo.com/zimbabwe-people-albinism-struggle-against-071021557.html?guccounter=1). **Sobre a situação no Sudão** encontra-se uma síntese em BBC News, 26 de Julho de 2020 (https://www.bbc.com/news/world-africa-53147864). **Sobre os conflitos entre trabalhadores locais e imigrantes** na África do Sul, na Zâmbia e na Nigéria ver PASSA PALAVRA, «Racismo Negro Antinegro na África», *Passa Palavra*, 10 de Setembro de 2019 (https://passapalavra.info/2019/09/128220/). **Sobre os conflitos provocados pelos oromos na Etiópia** ver: *El País*, 1 de Julho de 2020 (https://elpais.com/internacional/2020-07-01/mas-de-50-muertos-en-etiopia-en-los-disturbios-por-el-asesinato-de-un-musico.html); *Bloomberg*, 3 de Julho de 2020 (https://news.yahoo.com/ethiopias-nobel-winner-cant-rest-125513623.html); *The Economist*, 5 de Julho de 2020 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2020/07/05/a-musicians-murder-sparks-mayhem-in-ethiopia) e 19 de Setembro de 2020 (https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2020/09/19/ethiopias-democratic-transition-is-in-peril). **Sobre os genocídios no Rwanda e no Burundi** consultar: J. D. FAGE, *A History of Africa*, 2 vols., Londres: The Folio Society, 2008; Marc LEVENE, «Genocide», em Merry E. Wiesner-Hanks (org.) T*he Cambridge World History*, vol. VII: J. R. McNeill e Kenneth Pomeranz (orgs.) *Production, Destruction, and Connection, 1750 – Present*, Parte I: *Structures, Spaces, and Boundary Making*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015. A obra de IBN KHALDÛN que mencionei é *Discours sur l'Histoire Universelle (Al-Muqaddima)*, 3 vols., Beirute: Commission Internationale [depois: Libanaise] pour la Traduction des Chefs-d'Oeuvre, 1967-1968. **Sobre Ford e a mão-de-obra negra consultar**: Allan NEVINS e Frank Ernest HILL, Ford. *Expansion and Challenge, 1915-1933*, Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1957; Bernhard RIEGER, «The Automobile», em Merry E. Wiesner-Hanks (org.) *The Cambridge World History*, vol. VII: J. R. McNeill e Kenneth Pomeranz (orgs.) *Production, Destruction, and Connection, 1750 – Present*, Parte II: *Shared Transformations?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015. **Sobre o livro de David Cote** ver *The Economist* de 12 de Setembro de 2020 (https://www.economist.com/business/2020/09/10/management-lessons-from-ho-

neywells-former-ceo). **Para a comparação entre o Haiti e a Suécia** ver UNITED NATIONS CONFERENCE ON TRADE AND DEVELOPMENT, UNCTAD, *World Investment Report 2020. International Production beyond the Pandemic*, Nova Iorque: United Nations Publications, 2020 (https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/wir2020_en.pdf).

Acesse o site e acompanhe a discussão desse artigo